سلسلة
آفاق
عالمية
69

الهيئة العامة لقصور الثقافة

مدخل إلى التفكيك

ميشيل رايان ، جوناثان كلر
ريتشارد رورتى ، كريستوفر نوريس

تحرير و ترجمة : حسام نايل

مدخل إلى التفكيك

مدخل إلى التفكيك

تأليف:
ميشل رايان، جوناثان كلر
ريتشارد رورتى، كريستوفر نوريس

تحرير وترجمة: حسام نايل

وزارة الثقافة
الهيئة العامة لقصور الثقافة

سلسلة
آفاق عالمية

تصدرها
الهيئة العامة لقصور الثقافة

69

سلسلة شهرية تعنى بنشر الأعمال المترجمة إلى اللغة العربية فى الأدب والنقد والفكر من مختلف اللغات

- مدخل إلى التفكيك
- تحرير وترجمة: حسام نايل
- الطبعة الأولى:
الهيئة العامة لقصور الثقافة
القاهرة - 2008 م
296 ص. 13,5 × 19,5 سم
- تصميم الغلاف: أحمد اللباد
- المراجعة اللغوية: سوزان عبد العال
- رقم الإيداع: ١٤١٧٩ / ٢٠٠٨
- الترقيم الدولى: 977-437-806-7
- المراسلات:
باسم / مدير التحرير
على العنوان التالى: 16 أ شارع أمين سامي - قصر العيني
القاهرة - رقم بريدى 11561
ت: 27947891 (داخلى: 180)

- الطباعة والتنفيذ:
شركة الأمل للطباعة والنشر
ت: 23904096

مدخل إلى التفكيك

تنويه

هذا الكتاب ثمرة توجيه وإرشاد تعليمى، قام به معى الأستاذ الأكاديمى القدير جابر عصفور، بدءًا من عام 1997 حتى 2005 . وكان أول شىء أشار به حتى أتعلم "استراتيجية التفكيك" قراءة مقدمة جايترى سبيفاك التى وضعتَها فى صدارة ترجمتها الإنجليزية لكتاب دَريدا . De La Grammatologie . وسوف يجد القارىء ترجمتى لها ضمن كتاب "صور دريدا". ثم توالت إرشاداته وتوجيهاته التى كونت مقالات الكتاب الحالى، التى أظن أنها أهون بكثير من مقدمة سبيفاك.

ولولا ظروف معينة مرت بها الجامعة ولازالت، لكان حق هذا الإرشاد والتوجيه أن يبدأ منذ سنوات الدراسة النظامية، وهى تلك السنوات التى أمضيتُها فى الجامعة (1991-1996) وسط أجواء من

الجدل السياسى العقيم سواء فى قاعات الدرس مع من يثيرونه أثناء العملية التعليمية من المعلمين، أو فى ساحات الجامعة مع الأقران والأصدقاء. ولو لم يحدث هذا الخطأ الفادح لكان حق هذا الكتاب إذن أن يصدر عام 1997 أى منذ عشر سنوّات تقريبًا. ولعل من النتائج التى من الممكن أن نستنتجها فى هذا السياق أننى ومعى الجيل الذى أنتمى إليه متأخرون دراسيًا وعلميًا عقدًا بكامله من الزمان ومن عمرنا.

وإلى جانب هذا الظُرف العام فلعل فى الأمر بعضًا من الخطأ الشخصى، إذ لم أكن أعرف أن تأخر الطالب فى تعرفه إلى أستاذه يكلفه خسارة عشر سنوات من العمر. فهل من الممكن أن يستفيد الزملاء الأصغر سنًا الذين يدرسون الآن فى الجامعة من هذا الخطأ الرهيب الذى وقعنا فيه ؟

وإليهم أتوجه بهذا الكتاب الذى تعتبر مقالاته نوعًا من التمهيد لتعلم "التفكيك" ودراسته. وأتعشم أن تكون ترجمتى واضحة، وبخاصة بعد أن قمت بتنقيحات وتعديلات كلما نظرت فيها.

المترجم

عن التفكيك والترجمة

(أ)

التفكيك استراتيجية بلا حدود. فعل ممتد وعابر. وشكل من أشكال المقاومة. مقاومة غير منظمة لا تخضع للتراتب ولا يلحقها التراتب. فما الذى تعنيه مقاومة دون نظام أو تراتب؟: جندى أخير بعد معركة خاسرة قتل فيها الجيش بأسره فلم يتبق إلا هو، أعزل من دون رفاق، وسط صحراء شاسعة تمتد إلى ما لا نهاية بلا سراب يوقفها. هذا الجندى المتبقى محروم من نعمة السراب إذ لم يعد- هو شخصياً- موجوداً حتى ينعم بهذه النعمة. ولو فهمنا أن السراب بالذات هو الذى يتولى الإعلان التبادلى عن الوجود، فما على الجندى مع هذا الحرمان؟ الحلُ الوحيد الذى يعلن به عن وجوده حتى يقاوم الاستسلام للصحراء الممتدة إلى ما لا نهاية تفجيرُ نفسه.

الوصف الميسور والقريب لهذا الوضع هو العدم. التشبع بالعدم.

لكن العدم هو الحالة التى لا نكون فيها بإزاء شىء. العدم نفى وسلب إلى أبد الآبدين. ونحن مع التفكيك بإزاء الأشياء جميعها. يضعنا التفكيك فى قلب الوجود بأسره: يقال إن منْ يرى الأشياء كلها لا يرى شيئًا بالمرة. تزاحم الوجود بأسره علينا نظنه عدمًا على طريقة هيجل. وإنما هو تقبل شامل يعترض اعتراضًا شاملاً. منْ بقدرته تجربة هذا الوضع؟

حين تكون الاستراتيجية بلا حدود تفقد نفسَها. تصبح مثل صحراء بلا سراب ودون رفاق، وما من طريق يتحقق به الإيجاب سوى النفى. هذا ما يضعنا التفكيك فى مواجهته بدقة: إثبات عبر السلب. وما من شئ آخر أمام المسئولية الشخصية. غرابة شديدة فى التعبير عن الوجود تكلُّ المخيلة عن متابعتها. نجاة من نوع غريب، وعلى غرابتها فهى مضمونة وأكيدة. نوع جديد من اليقين. ولجدته لا نقدر على تصوره يقينًا بالمعانى المألوفة لليقين. ما الذى يعنيه الوجود حين يصبح الإيمان به مزدوجًا؟ الخسارة ربح. منْ يخسر يربح. وفاء لأكثر من واحد. أم هو الوفاء للواحد بالذات؟ يفترض الوفاء للواحد حتمًا أكثر من واحد، لأن الواحد يفتح إمكان العدّ والحساب. منطق العدد. شهادة إيمان.

(2)

كان من اليسير أن أضع تعريفًا للتفكيك بالاستناد إلى أىٍّ من الشُرَّاح والنقاد الأربعة الذين أترجم عنهم. لكنى أنأى عن الرغبة

المعتادة فى السيطرة والحيازة. من أجل تجربة منطق جديد فى الرغبة. منطق يدعو الآخر ويناديه حتى نحظى بمتعة اللقاء. لقاء شرطه الأساسى تبادل الأدوار. فأنا أناديك وليس دافعى التحكم فيك وأنت أيضًا تنادينى. وما وضعته الآن وليد فهم شخصى للتفكيك. فهم قابل للتطور أو التعديل بحسب الظروف. فهم له شأن كل يوم. هذا اعتبار الوجود. وعلى ألفته غريب. وما من شىء يدعو إلى مخالفة هذا الاعتبار.

تحتاج العلاقة بالتفكيك إلى غرابة الألفة. استعارة غريبة تولد حالة من الأنس. ولأننا فى ظل شرطنا الاجتماعى الحالى نفتقد معنى الأنس لم نعد نلتفت إلى مؤدياته. الأنس إخلاص مزدوج. إخلاص لـ"الذات مع الآخر" على امتدادها واتساعها. ووفاء لأكثر من واحد. وفاء لـ"الآخر مع الذات" على امتداده واتساعه. أم أننا افتقدنا أيضًا الإخلاص والوفاء فلم نعد قادرين على تصور التمديد والتوسيع؟

(3)

الترجمة عكوف على الآخر. نداء واستجلاب. حتى يأتينا البعيد النائى. حتى يسكننا الغريب، فنرى أنفسنا على الحقيقة، وحق رؤية النفس أن يكون الضيف مضيفًا، ينادينا وننادیه، منطق جديد فى الضيافة شرطه تبادل الأدوار حتى لا تعود النفس نفسًا ولا يعود الآخر آخر فنرى الأنس، أنس التبادل وتبادل الأنس. فبمَ يوصف

الضحك حينئذ؟ فعل فاضح لكل الأنساق وهو نفسه بلا نسق. تنطوى الترجمة كما هو الحال فى التأليف ذى العزم الشديد على شئ من الضحك، دعوة للضحك دون حياء، ضحك فاضح، تضاحك مع الآخر وسمر. تعرية فاضحة لأنساق حالية لها امتداد تاريخى وتراثى معين. طقوس المأتم. من مقتضيات العزاء أيضًا شئ من السمر وبعض التفكه المرح، حزن شديد وضحك. وعلينا ألا نتناسى عودة الموتى مرة أخرى: الأنس الآخر.

(4)

لعله كان من المتوقع أن أنوه فى هذه الصفحات- بدلاً مما أفعله الآن- بشروح وتمهيدات لبعض مفردات التفكيك التى نجدها جميعًا على شئ من الصعوبة، أو التى شاع فهمها فهمًا مغلوطًا، وما أقصده بالفهم المغلوط عدم القدرة على الانفتاح الذى يدعو الآخر ويناديه حتى يأنس به. عدم قدرة على التفاوض والمرح والضحك المؤدى إلى الأنس، لكن الشرح على شرح والتمهيد على تمهيد يقع غالبًا فريسة مرض التحكم والاستحواذ الساعى إلى تسييس الآخر وتقنينه. فاكتفيت فى هوامش الترجمة ببعض الشرح وبعض الرأى: شرح يلهو ورأى يلعب ويتسامر. أظن أنه من اللائق أن نتعود عادات أخرى.

وقد يبدو من المفيد أن يزاوج القارئ بين قراءته للترجمات عن التفكيك وشئ يسير من الاستلهام العربى للتفكيك فى قراءة نصوص أدبية حديثة كما صنعت فى كتابى "أرشيف النص: درس فى

البصيرة الضالة" (سوريا، دار الحوار، 2006)، أو كما صنع طارق النعمان فى قراءته للمفاهيم التراثية عن المجاز بعنوان "مفاهيم المجاز بين البلاغة والتفكيك" (القاهرة، ميريت، 2003). عسى بهذه المزاوجة نقدر على لمح هذا النوع من الأنس الذى أشرت إليه.

(5)

ترجمت هذه المقالات على أوقات مختلفة ليست متواترة منذ عام 1998م حتى 2007م. ولذلك سيجد القارىء تكراراً فى شرحى لبعض مفردات التفكيك، وقد أبقيت على هذا التكرار ولم أقم بتعديله، فكل شرح له ذكرى فى نفسى من التعب والسرور والمعاناة والبهجة، كما أنه نوع من التكرار الشارح الذى يزيد من الفهم والتبصر. وبطبيعة الحال قمت بتعديلات فى متن الترجمة مراعاة للدقة والسلامة فى النقل عن الأصل وتجويداً للصياغة العربية. وأرجو بذلك التخفيف من درجة الغموض التى تنتاب الترجمات عن التفكيك على قلتها. غير أن رجائى الأكبر أن يستمتع القارئ بشئ من الغموض المعرفى الذى تولده فى النفس قراءة التفكيك. قيمة جديدة يستتنها التفكيك تضع الوضوح من حيث هو مبدأ وأساس فلسفى فى مأزق. وفرق كبير بين الغموض بما هو قيمة معرفية جديدة والغموض الناتج عن سوء الفهم أو عدم التبصر أو عسر الهضم فى التلقى عن الأصل المترجَم عنه. وقد بذلت ما فى وسعى حتى لا أقع أسيراً لهذا النوع الأخير.

(٥)

أردت بهذه الترجمة التنويه بما يمكن أن يحققه التفكيك من فعاليات عملية. فليس التفكيك استراتيجية منغلقة على نفسها، تأخذ المرء والنص إلى مجرد التأمل المنعزل والإغراق بلا حدود فى الذات: ذات المرء أو ذات النص أو ذات النسق، وعسى أن يتولد من ردِّ مقالات هذه الترجمة بعضها على بعض تأكيد لهذا التحقيق أو اكتشاف لمسارات أخرى لم يوفرها استقبالنا المحدود للتفكيك.

من الممكن أن نغذى التفكيك بدراسات ما بعد الاستعمار والتحليل الثقافى، حتى يتسع ويتمدد. فقد نضرب شيئًا بأشياء عسى ما نظنه عدمًا ينطق ويدل. وليس هذا تخليطًا أو إسرافًا. ملتقط الثمار مدفوع بالتغذية والإنماء، ولابد من لهو بعض الوقت، فالغابة متسعة وقد يحلو السير ليلاً بين الأحراش.

وكان مما أعاننى على القول بإمكان هذه التغذية قراءتى مؤخرًا لترجمة خيرى دومة (أشكروفت، جريفيثيز، تيفين: الامبراطورية تردُّ بالكتابة، آداب ما بعد الاستعمار: النظرية والتطبيق، الصادر عن دار أزمنة 2005م)، وبعض الإسهامات العربية البارزة فى التحليل الثقافى قام بها نادر كاظم (تمثيلات الآخر: صورة السود فى المتخيل العربى الوسيط، الصادر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر 2004م، والهوية والسرد: دراسات فى النظرية والنقد الثقافى، الصادر عن مركز الشيخ إبراهيم آل خليفة 2006م، وطبائع الاستملاك: قراءة فى أمراض الحالة البحرينية، الصادر عن

المؤسسة العربية للدراسات والنشر 2007م) [1]. والإثبات العملى لما أقوله يلزمه أولاً هضم وامتصاص حتى تتغذى الخلايا وتنمو.

(7)

ساعدنى على فهم بعض الأفكار والخلفيات الماركسية بشير السباعى، وكان كريمًا بوقته فى ترجمة كثير من المفردات وبعض العبارات التى وردت بحرف فرنسى دون مقابل إنجليزى، كما أعاننى محمد بريرى على فهم بعض الصياغات التى بدت لى غامضة فى التركيب الإنجليزى. فلهما معًا تقديرى واحترامى. ولسامى سليمان وطارق النعمان تقديرى الخاص لتشجيعهما المحسوس على مواصلة الترجمات التى قمت بها مؤخراً. والكتاب هدية خالصة للأساتذة: شمس الدين الحجاجى وجابر عصفور وماهر شفيق فريد ومارى تريز عبد المسيح. فدرس دَريدا يعلمنا أنه لابد من الوفاء لأكثر من واحد.

وما أطلبه الآن أن يغفر لى بعض المختصين باستراتيجية دَريدا ما قد يبدو من هنَّات فى الترجمة.

حسام فتحى نايل

2007/10/24م- الجيزة

الهوامش

(1) بينما تمثل هذه الترجمة للطبع يتعرض كتاب جديد للباحث البحرينى المتميز نادر كاظم، "استعمالات الذاكرة"، للمنع من النشر.

(1)

ميشل رايان

التفكيك
تمهيد ونقد وسياسة

هذه ترجمة كاملة للمقال الأول المعنون بـ:

Deconstruction: A Primer, A Critique, The Politics Of

الوارد ضمن كتاب:

Michael Ryan: Marxism And Deconstruction, A Critical Articulation

(Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1982)

قبل الترجمة:

يمثل هذا المقال الفصل الأول من أطروحة "رايان" التى يرمى بها إلى محاولة الإفادة من التفكيك فى نقد الإيديولوجيا والمجتمعات الرأسمالية، وهو اتجاه عام كانت قد سبقت إليه "جايترى سبيفاك" حين قدمت التفكيك للناطقين بالإنجليزية بترجمتها لكتاب دَريدا De La Grammatologie فشرحت قبل الترجمة أبعاد استراتيجية التفكيك وعرضت لأسلاف دَريدا المحدثين: نيتشه، فرويد، هيدجر، واشتباكاته مع هيجل وهوسرل (ولهذه المقدمة نسخة عربية من ترجمتنا فى: صور دريدا، 2002). ويستكمل "رايان" المسعى بتوضيح الاشتباكات بين دَريدا وماركس أو بين الماركسية والتفكيك، ويصف "رورتى" هذه المحاولة بأنها نوع من المصالحة بين الماركسية والتفكيك. حدث هذا قرب أفول الصخب حول التفكيك فى أوربا

وأمريكا، فما أتكلم عنه جرى على مدى عقدى السبعينيات والثمانينيات فى أمريكا بالذات، ثم اختفى الاحتدام حوله مع عقد التسعينيات، ونحن كل مرة نصل متأخرين (وما ذنبنا فالمعركة دائمًا على أراضٍ أخرى؟)، لكن ماالذى يمنع من الاستعادة الخيالية للأحداث؟ فلعل فيها شيئًا من النفع والعون.

ولعل شيئًا من الدهشة ينتابنا حين نعرف أن النقاش المتعلق بالتفكيك انتقل- دون صخب وعلى مهل- مع نهاية التسعينيات وبداية القرن الجديد إلى دائرة التصوف، وحين نقول التصوف يأتى على الفور ذكر الشيخ الأكبر ابن عربى. وللناطقين بالإنجليزية إسهام فى ذلك (ولا عذر هذه المرة فالمناقشة فى جانب منها على أرضنا)، وينعطف التفكيك الآن يسيرًا فيصل إلى دائرة النصوص المقدسة. وبهذه الانعطافة يقتحم القلب النابض بخفاء من كل ثقافة. لكن من الضرورى قبل التطلع إلى هذه الانعطافة الحالية المرور التاريخى على انعطافاته السابقة، ومنها علاقة التفكيك بالماركسية كما يقدمها "ميشل رايان".

بعد أن يشرح "رايان" فى بداية مقاله مفردات دريدا وهى: الاختلاف المرجِئ وعدم قابلية الحسم والنصية، يعرض قراءة دَريدا للفلسفة الظاهراتية ونظرية أصل اللغات عند روسو، ثم النقد التفكيكى لنظرية فعل الكلام عند أوستن. ويختم "رايان" المقال بمقارنة بين دَريدا وماركس عارضًا من خلال نقده للتفكيك نوعًا من تسوية الأرض بين الماركسية والتفكيك تمهيدًا للقاء مشترك- (المترجم).

نص الترجمة:

ليس دَريدا فيلسوفا ماركسيا، وليس التفكيكُ فلسفةً ماركسيةً. ولكن ذلك لا يعني أن التفكيك لا ينطوى على تضمينات واستخدامات سياسية راديكالية. وقبل الحديث عنها سوف أبدأ بتقديم وصف تمهيدى للتفكيك مع انتقادٍ لبعض مبادئه وتقييم لسياساته.

إن التفكيك فى معناه الواسع نقد للميتافيزيقا بدءا من أفلاطون حتى إدموند هوسرل وبول ريكور. والميتافيزيقا فرع من فروع الفلسفة يفترض وجود علل أو أسس أولية ونهائية تصدر عنها الموجودات على اختلافها فتقدر على تفسيرها وخلع معنى عليها: مثال متعالٍ، جوهر المادة material substance، هوية ذاتية، حدس واعٍ، طبيعة سابقة على التاريخ، وجود متصور أنه حضور. وفيما يرى دَريدا، تنطوى الممارسة المعيارية فى الميتافيزيقا على فهم العالم عبر تعارضات ثنائية تفترض أن الطرف الأول فيها يسبق الثانى وأنه أعلى منه منزلة[1]. وعلى سبيل المثال يذهب هوسرل إلى أن الحضور الحى الناتج طبيعيا عن صوت الوعى "المعبِّر" هو لسان الحقيقة الذى نثق فيه أكثر مما نثق فى الغياب الميت الذى هو سمة مميزة للدلالة "الإشارية"[2]. وفى كل تعارض من هذه التعارضات لابد أن يوصف الطرف الثانى بأنه خارجى ومشتق وعارضٌ بالنسبة إلى الطرف الأول الذى هو إما حد مثالى أو مصطلح مركزى فى النسق الميتافيزيقى. والسبب فى ذلك- بحسب دَريدا- أن الطرف الثانى يهدد القيم التى يؤكد عليها الطرف الأول، وهى قيم تتضمن

معنى الحضور والقُرْب والخصوصية والصفة المميزة والهوية والحقيقة المعتبرة سيادة واعية والخبرة الحية وكمال المعنى, وفى العادة تمزق الأطراف الثانية كل هذه القيم اليقينية المانحة للسلطة، وهذه الأطراف هى: الاختلاف difference، الغياب absence، الغيرية alteration، التاريخ history، التكرار repetition، الاستبدال substitution، عدم قابلية الحسم undecidability، إلخ.

يصف دَريدا الميتافيزيقا على النحو الآتى:

– مبحث القيم التراتبية، أىْ الفروق الوجودية الأخلاقية التى تقوم بتشييد تعارضات بين قيم تتحلق فى شكل عنقودى حول حد مثالى لا يمكن الإحاطة به، بل وتُخْضِعُ بعضَها لبعض (سوى/شاذ، قياسى/طفيلى، الوفاء بالوعد/الإخلاف، الجاد/غير الجاد، الحرفى/غير الحرفى، وباختصار: الإيجابى/السلبى، المثالى/غير المثالى)...

– مشروع العودة استراتيجيا ومثاليا إلى أصل بسيط وبكر وسوى ونقى ومعيارى ومتطابق مع نفسه حتى يمكن التفكير بعدئذٍ فى الاشتقاق والتركيب والانحطاط عن الأصل والعَرَضية، إلخ. وقد اشتغل كل الميتافيزيقيين من أفلاطون إلى روسو ومن ديكارت إلى هوسرل بمقتضى هذا المشروع؛ فجعلوا الخير قبل الشر، والإيجابى قبل السلبى، والنقى قبل المهجَّن، والبسيط قبل المركَّب، والجوهرى قبل العارِض، والمحاكَى قبل عملية المحاكاة، إلخ... حينئذٍ نقدر على استعادة نقاء الداخل بإدانة كل ما هو خارجى عن الوجود ووصفه

بأنه مكمل وغير جوهرى بل ويؤذى الجوهر، هو زيادة ينبغى ألا تنضاف إلى داخلٍ مكتملٍ يقينا.... تلك هى إيماءة تدشين "المنطق" نفسه، أن "المعنى" الصائب يتوافق مع الهوية الذاتية لما هو كائن: الكيان هو ما هو عليه، والخارج خارج عنه وداخل فيه(3).

عبر استراتيجية التعارض والمعاملة التفضيلية تقمع الميتافيزيقا كل ما يُحْرِجُ طريقتَها فى تأسيس القيم والحق أن طريقتها فى تأسيس مفاهيم مثل الحضور والمثالية- وغيرهما من المفاهيم- ما هى إلا محو وقمع- فيما يرى دَريدا- لأطراف ثانوية من قبيل الغياب والاختلاف. يضع دَريدا نهاية لنسق التعارضات والتفضيلات الميتافيزيقية بإظهار كيف أن ما تستبعده الميتافيزيقا لكونه ثانويا ومشتقا بالنسبة إلى مفهوم التأسيس الأصلى-an originary concept of foundation- الاختلاف مثلا بالنسبة إلى الهوية- هو فى حقيقة الأمر أسبق وأشمل مما تعتبره الميتافيزيقا أصليا. فالاختلاف ليس مشتقا عن الهوية، بل الاختلاف على الأصح هو ما يجعل الهوية ممكنة، ومن ثم يصبح من المستحيل أن تتطابق الذات مع نفسها تطابقا خالصا وحاسما بالمعنى الميتافيزيقى، ذلك المعنى الذى ينجو على الدوام من العلاقات الاختلافية. وحالما يقوم دَريدا بقلب التعارض الميتافيزيقى كخطوة أولى، يشرع فى إثبات أن كل مفاهيم التأسيس foundation أو الأساس ground أو الأصل origion ينبغى إزاحتها بالطريقة نفسها؛ ذلك أنها فى حقيقة الأمر نقاط تتموضع فى أنساق وسلاسل وحركات أكبر يصفها دَريدا- فى

الغالب- باستخدام مصطلحات هى فى العرف الفلسفى مجرد عناصر ثانوية ومشتقة مثل الاختلاف والكتابة اللذين يحظيان بسمعة سيئة. وعلى سبيل المثال، يشير دَريدا إلى أنه كى توجد هوية ذاتية، عليها أن تفترض سلفا اختلافها عن شDV آخر. الاختلاف والهوية إذن يرتبطان ارتباطا تكوينيا، فكلاهما يكمل الآخر- تبادليا- بكيفية تحول دون انقسامهما انقساما تعارضيا تراتبيا صارما. ويزعم دَريدا أن هذه الحركة- حركة الاختلاف التكميلى(*) -supplemen tal differentiation - سابقة على أى تعارض ميتافيزيقى أو أى تأسيس لمفهوم الجوهر أو الحضور، بل هى التى تجعل هذا التعارض أو هذا التأسيس ممكنا, وفى الوقت نفسه لا يتمتع الاختلاف التكميلى بمنزلة الأساس أو التأسيس- بالمعنى الميتافيزيقى- بسبب أنه يقتضى حركة غير محدودة ونشاطا لا نهاية له، مما يستحيل معه أن ينغلق فى شكل نهائى وأخير يمثل أصلا مطلقا, ولهذا يقول دَريدا إن التفكيك يكشف تحت أساس الميتافيزيقا عن لا نهائية تشعب جذور النسق التى تتلامس مع الأساس- فى اللامكان- بلحظة متعالية هى نفسها بلا جذور أو أسلاف. وبصياغة أخرى، ما من خارج للنص لو عنينا بـ"النص" حركة اختلاف وتكميل جذرية، حركة غير متعالية وبلا أساس(4).

(*) التكميل supplementarity والإعادة iteration هما اسمان لحركات غير تأسيسية. وسوف أقدم وصفا لهما كما استخدمهما دَريدا فى ثلاثة نصوص له: الكلام والظواهر Speech

and Phenomena وهـو قراءة لـهوسرل، ثم فى علم أنسـاق الكتـابة Of Grammatology وهـو عن روسـو، ومـقـال "الشـراكة المحدودة" Limited Incوهـو ردٌّ دَريدا على جون سيرل بمناسبة انتقاد دَريدا لنظرية أوستن عن أفعال الكلام .speech acts وفى البداية سوف أحدد بعض المصطلحات الإشكالية التى يتقاطع بعضها مع بعض حين يستخدمها دَريدا وهى: الاختلاف المرجِئ (**)differance وعدم قابلية الحسم(***) undecidability والنصية .textuality الكلمة الفرنسية = (differance الاختلاف المرجِئ) لفظة جديدة تجمع بين فعلين هما: to differ وهـو يعنى اختلافا من حيث المكان أو من حيث العلاقة بالآخر، والفعل to defer وهـو يعنى إطالة أو تأخير. وبصوغه للمفردة الجديدة يريد دَريدا الإمساك بالحركة الزمكانية "السابقة" على "تأسيس" المفاهيم أو البديهيات فى الفلسفة الظاهراتية الميتافيزيقية: اللوغوس، الوجود المحدَّد بأنه حضور، أسبقية الوعى، الحدس، التناسب الظاهر بين التصورات المنطقية والموضوعات المادية. وبما أن هذه المبادئ التأسيسية تلعب دور الأسس التى تنبنى عليها الأنساق الفلسفية فهى مكتفية بنفسها ومتطابقة مع نفسها بشكل مطلق. وسوف تكف هذه المبادئ عن القيام بدور الأسس الأولية حين تنشأ عن أى شئ آخر. وتتمثل نقطة دَريدا فى أنه لا توجد بديهيات أولية ولا لحظات حقيقة مطلقة أو تطابق ذاتى ولا مبادئ تأسيسية إلا وينتجها الاختلاف المرجِئ (ولذلك فهى ناشئة عنه). كل شئ يوجد لأنه يختلف عن شئ آخر أو

يؤجله, ولا يتمتع الاختلاف المرجِئ بمنزلة الأساس ولا يمكن له أن يلعب دور مبدأ أو أصل أول يتأسس عليه نسق فلسفى، والسبب أنه يُبْطِلُ أية هوية ذاتية "غير مختلفة"، وهى المقدمة المنطقية الضرورية لأى أساس.

ولتوضيح الكيفية التى يُبطل بها الاختلافُ المرجِئ الهويةَ الذاتية من الضرورى التفكير فى طبيعة العناصر حين تندرج فى سلسلة أو بنية؛ إذ يكتسب كل عنصر جوهره أو "يوجد" بما أنه فى علاقة مع عناصر أخرى. وكل عنصر له وجود أو حضور بسبب اختلافه عن عناصر أخرى غائبة فيرجئها أو يؤخرها. ويندرج حضور العناصر الأخرى فى شبكة مماثلة من التأخير والاختلاف. ويتعمق "حضور" هذه العناصر الأخرى وينتشر عن طريق علاقاتها بآخرها. ومن ثم تصبح البنيةُ المحدودة- أىْ التى تنغلق على نفسها انغلاقا نهائيا أو تحدد "وجود"ها- بنيةً غير محدودة. ما من حضور بحد ذاته يمكن الوصول إليه ويقدر على إلغاء حركة الاختلاف الزمكانى وتجاوزها فيحول التسلسل إلى نموذج مولِّد(*) paradigm، جاعلا منه (وجودا) أنطولوجيا أو (معنى) لاهوتيا، ومن الممكن شرح التشكيل الاختلافى للعناصر المندرجة فى سلسلة أو بنية على طريقة اللغويات، فالحرف "ن" لا يكتسب وجوده إلا عن طريق علاقته ببقية حروف الأبجدية، وكلمة "قطة" تكتسب معنى ووظيفة فى تسلسل لغوى يربط هذه الكلمة اختلافيا بكلمات أخرى تختلف عنها فى الاستعمال والوظيفة والموقع من التسلسل وتؤجلها، على نحو يجعل كلمات

أخرى مثل "بطة" متضمنة فى "قطة"، غير أنها مؤجَّلة أو مدَّخرة حين تحتل كلمة "قطة" البؤرة. فى اللغة توجد علاقات فحسب. ويقتبس دَريدا عن سوسير المبدأ اللغوى الذى يمنح العلامات طابعا اختلافيا حيث "يتشكل نسق العلامات عن طريق الاختلافات بين العناصر وليس عن طريق كمالها الذاتى" (الكلام والظواهر، صـ139). لا تنطوى العناصر فى عملية الدلالة على جوهر يخصها بمعزل عن علاقات التشابه والاختلاف التى تربطها بعناصر أخرى. ويعمم دَريدا هذا المبدأ على امتداد عمله: ما من هوية ذاتية للكلمات أو الأفكار أو الأشياء أو الأحداث إلا وينتجها الاختلاف المرجِئ. ويقصد دَريدا بالاختلاف المرجِئ differance تلك الكلمة التى تنطوى على خطأ بتهجئة حرف " -"a حركةً تجمع بين التأجيل فى الزمان والاختلاف أو التمييز فى المكان أو النوع. ففى لغويات سوسير تكتسب الوحدة الصوتية الصائتة " "t امتلاءها المحسوس بما أنها تؤجل وتتميز عن- تختلف عن- درجات أخرى من نطق الـ" "t تتشكل بطريقة علائقية ونسقية مماثلة.

ولهذا يعتبر الاختلاف المرجِئ "أسبق" من الجوهر أو الحضور الذى ينطوى عليه أىُّ عنصر مندرج فى سلسلة أو بنية. كما تعتبر هوية أىِّ عنصر نتاج اختلافه عن العناصر الأخرى وتأجيله لها، أىْ ليس لأى عنصر هوية خارج "لعبة" العلاقات الاختلافية. كل عنصر ينطوى على "الآخر" فى اللحظة التى يتمتع فيها بكونه هو نفسه. الآخرية أو الغيرية هى التى تجعل هوية العنصر ممكنة كما تجعل

فرادته مستحيلة فى آنٍ معا؛ ذلك أن كونه آخر يعنى عدم تطابقه مع نفسه. وأى شئ حتى يوجد، عليه أن يتشكل على هذا النحو الذى به ينجو من قبضة مقولة الوجود الميتافيزيقية التقليدية التى بمقتضاها يتحدد الوجود- فيما يرى دَريدا- بكونه شكلا من الحضور. ولا يتصف أبدا الاختلاف المرجِئ بالحضور مع أنه هو الذى يشكل الحضور.

يرى دَريدا أيضا أن تعارضات ميتافيزيقية من قبيل طبيعة/ثقافة، نظرية/ممارسة، ذهنى/يدوى، حياة/موت، تتشكل عن طريق الاختلاف. وعن المفاهيم يكتب دَريدا: "إن مدلول المفهوم ليس حاضرا فى ذاته، ليس حاضرا فى حضور مكتفٍ يحيل به إلى نفسه لا غير، ذلك أن كل مفهوم يندرج حتما وأساسا فى سلسلة أو نسق يحيل ضمن حدوده إلى مفهوم آخر وإلى مفاهيم أخرى، عن طريق لعبة نسقية من الاختلافات" (الكلام والظواهر، صـ 140). وهذه السلاسل نسقية وتاريخية على حد سواء. يتظاهر هوسرل بأنه يعمل دون فرضيات مسبقة، لكن الأساس غير المفترض مسبقا الذى يعوِّل عليه- أىْ اللحظة الحاضرة الشبيهة بنقطة الحضور أو التى هى نقطة الحضور- هو فيما يشير دَريدا كلمة ومفهوم (الآن stigma) المتوارثة عن تقليد ميتافيزيقى طويل. ويواصل دَريدا هذا النقاش التاريخى حول الكيفية التى تحدد بها اللغةُ والنسقُ المفاهيمَ- مقتفيا بذلك خطى هيدجر ونيتشه- فيخلص إلى أن المفاهيم اليقينية فى الفلسفة- على سبيل المثال مفهوم الوجود- مجرد نتاج أشكال لغوية

مهيمنة. وفى سياق آخر يشير دَريدا إلى أن أوستن- حين يصف أفعال الكلام التى يدَّعى أنها "معيارية"- يُضفى صفة حكم منهجى "موضوعى" على تحديد أنطولوجى وأخلاقى تعود جذوره إلى تمييز ميتافيزيقى بين الطبيعة والثقافة. ويُصَادِقُ على هذه التقنية النظرية الموضوعية التعارضُ القائم بين الطبيعة والثقافة، وهو تعارض يأتى فى المقدمة باستمرار. وحين نعتبر أن هذا التعارض يؤمِّن أيضا على التقسيم التراتبى بين العمل الذهنى والعمل اليدوى ندرك أن التفكيك ينطوى على إمكان نقد أية إيديولوجيا يقينية:

ومن ثم يكون بقدرتنا تهديد كل التعارضات الثنائية التى بمقتضاها تنبنى الفلسفة والتى تعتاش عليها لغتنا. وليس الغرض أن نرى التعارض وهو يتلاشى بل أن نرى انبثاق الضرورة التى تجعل أحد طرفى التعارض اختلافا مرجِئا للطرف الآخر، والآخر "مختلفا" داخل اقتصاد الشئ نفسه (العقلى من حيث هو اختلاف عن الحسى ومن حيث هو الحسى مختلفا، المفهوم من حيث هو اختلاف عن الحدس ومن حيث هو الحدس مختلفا، الحياة من حيث هى اختلاف عن المادة ومن حيث هى المادة مختلفة، الموت من حيث هو اختلاف عن الحياة ومن حيث هو الحياة مختلفة، الثقافة من حيث هى اختلاف عن الطبيعة ومن حيث هى الطبيعة مختلفة) (الكلام والظواهر، صـ 148).

تستند كل التعارضات التى تنشئها الميتافيزيقا بين المفاهيم- والتى يقوم التفكيك بتقويضها- إلى ثنائية الداخل/الخارج. فكل ما

هو "خصوصى" وخاصٌّ وخيِّر وأولى وأصلى وخالص تعتبره الميتافيزيقا داخليا، أما كل ما هو آخر وغير خاص وشرير وثانوى ومشتق ومهجَّن فتعتبره الميتافيزيقا خارجيا. وتميل الميتافيزيقا إلى تنظيم العالم فى صورة تعارضات بين المفاهيم تنقاد إلى هذا النموذج الشامل. الحضور (مثلا، حضور العقل إلى نفسه فى كلام الوعى الداخلى) يعلو على الغياب فى المنزلة ويَفْضُلُه (غياب الوجود الحى فى الكتابة). ويمكن قول الشئ نفسه عن تعارضات أخرى توظفها الميتافيزيقا من أجل تحقيق رغبتها فى الهيمنة على العالم من خلال اصطناع مفاهيم مكتفية بذاتها شكليا: الإيجابى والسلبى، الخير والشر، الطبيعة والثقافة، الحقيقة والأدب، الواقعى والاصطناعى، الفيزيقى والتقنى، الحياة والموت، الحضور والتمثيل، النظرية والممارسة، إلخ. ويرى دَريدا أن اختبار الأسس المستخدمة فى تحديد التعارض بين الطرف السابق منطقيا أو أخلاقيا والطرف الثانوى المشتق، يفضى إلى نتيجة مؤداها عدم قدرة البديهيات المستخدمة فى تحديد هذا النسق على تغطية كل الحالات؛ إذ من الممكن أن نقف على حالات "حدية" marginal لا يمكن حسمها بالرجوع إلى بديهيات النسق؛ ولذلك فهى حالات تضع اكتمال النسق واتساقه مع نفسه موضع التساؤل.

إن منطق عدم اكتمال النسق أو عدم اتساقه مع نفسه، يفرض نفسه، والسبب أن "الداخل"- حين يوجد- الذى هو معيار فى تحديد "الخارج" (الغياب من حيث هو خارج الحضور، والأدب من حيث هو

خارج الحقيقة، والموت من حيث هو خارج الحياة، إلخ) على علاقة اختلافية أو اقتصادية بالخارج. ذلك أن استبعاد الخارج حتى يتم تحديد الداخل ينطوى على علاقة اختلافية بين الداخل والخارج، ومن ثم لا يوجد أحدهما بمعزل عن الآخر، فالشئ هو نفسه بقدر ما يختلف عن شئ آخر، وبقدر ما هو تأجيل للآخر. وبذلك نتمكن من قلب منطق الأسبقية والاشتقاق وإزاحته، كما نتمكن من قلب بنية الداخل والخارج وإزاحتها، تلك البنية البديهية الشاملة.

ينطوى كل طرف من طرفى الثنائى على منطقة حدية(*) margin نظرا لأن الهوية الذاتية لكل طرف هى حد واقع بين طرفى الثنائى. وبسبب أن كل طرف هو طرف اختلافى، يوجد طرفا الثنائى معا فليس أحدهما بمعزل عن الآخر. وعلى سبيل المثال المنطقة الحدية فى التعارض الثنائى بين النظرية والممارسة هى الحد limit الذى يتلاقيان عنده ويفترقان حيثما تؤسس النظرية نفسها، أىْ تؤسس هويتها الذاتية فى تعالقها مع ما تكونه الممارسة أو فى اختلافها عنها. وليست عينية النظرية- كونها هى عين نفسها- سوى اختلافها عن الممارسة. المنطقة الحدية margin التى يتمايز عندها الاثنان تتكون منهما معا؛ فهى تنتمى إلى النظرية وليست نظرية وتنتمى إلى الممارسة وليست ممارسة. وبكلام آخر تعتبر المنطقة الحدية منطقة اختلافية، هى وجود الطرفين معا وليس أحدهما بمفرده. المنطقة الحدية هى منطقة "بينية". وإذن يرى دَريدا أن النظرية والممارسة ينطوى كلاهما على منطقة حدية تتشكل من

العلاقة الاختلافية بين الاثنين وليس من أحدهما حصرا. فكل نظرية تصف ممارسة سابقة أو ممارسة مستقبلية تسعى إليها، ناهيك عن أن الوجود نفسه ممارسة. إن الممارسة الخالصة (فعالية الإرادة التى ترفض النظرية) هى نفسها نظرية يقينية عن الممارسة؛ هى- بكلام آخر- جزء من أجزاء تسلسل وليست نموذجا خالصا يتجاوز منطق التسلسل. تشطر الميتافيزيقا المنطقة الحدية الاختلافية differential margin التى تسائل إطلاقية التعارض الثنائى، فتقوم بعزل طرف عن الآخر فيها، وتضفى طابعا ماديا على طرف دون الآخر، كما تضفى امتيازا على طرف دون الآخر. فالمثالية تمنح امتيازا للنظرية فى حين أن المادية الدارجة (غير الجدلية) أو التجريبية أو الوضعية تمنح امتيازا للممارسة.

يستخدم دَريدا تعبير "الغير الأساسى"(**) radical alterity (انتقاش علاقات بالآخر داخل الشئ نفسه) ليشير به إلى تجذر الاختلاف المرجِئ تجذرا عميقا. فيعود بالفلسفة إلى "الهوية عبر الاختلاف" diapheron عند هيراقليطس، أىْ اختلاف الواحد عن نفسه، وجود الآخر داخل الشئ نفسه. ويؤدى منطق الهوية عبر الاختلاف إلى عدم وجود شئ مستقل ومتفرد له صفة مميزة، لن يوجد "الشئ نفسه" الذى كان- فى نظرية المعرفة- موضوعا لاسم يتميز تميزا مطلقا. فالآخرية أو الغيرية تطوقه من كل جهة. ولن يعود بقدرة المرء تعيين أساس خاص بالجوهر أو الذاتية، بالأنطولوجيا أو اللاهوت، بالوجود أو الحقيقة دون الوقوع فى شبكة العلاقات بالآخر

أو سلسلة الاختلاف. كل تحديدات الهوية تتشقق بضرورة الغيرية، أىْ بحتمية الاستناد إلى آخر. ويطلق دَريدا على العلاقة الاختلافية بمقتضى الغيرية التى تشوش "حضور" الوجود أو "حضور" الفكر الواعى اسم "الأثر" .trace

ليس الأثر حضورا بل هو على الأصح صورة من حضور لا يتعين، حضور ينزاح ويحيل إلى غير نفسه. ولو أردنا الدقة، ليس للأثر مكان (وهو أيضا لا يحدث)، نظرا لأن بنية الأثر نفسها تنطوى على محو.... الاختلاف هو ما يجعل حركة الدلالة ممكنة حين يكون كل عنصر مظنون فيه أنه "حاضر"- ظاهر على منصة الحضور- مرتبطا بعنصر آخر سوى نفسه بل ويحتفظ داخله ببصمة من عنصر سالف ويدع نفسَه منفتحا على بصمة من عنصر تالٍ. هذا الأثر يرتبط بما نسميه المستقبل بقدر ما يرتبط بما نسميه الماضى، وهو يشكل ما نسميه الحاضر عن طريق علاقته القائمة بما لا يوجد، بما لا يوجد أبدا. ولا يرتبط حتى بالماضى أو المستقبل فى صورة حاضر معدَّل. (الكلام والظواهر، صـ 142-143).

إن الحضور- المحدَّد أيضا بأنه فكر، أىْ حضور العقل بنفسه إلى نفسه فى الوعى، أو المحدد بأنه وجود، أىْ حقيقة الشئ نفسه التى تظهر فى حضوره- لن يكون أوليا فى الفلسفة؛ نظرا لأنه نتاج عملية اختلاف. وهذا الحضور الذى ينتجه الاختلافُ أو الأثرُ يمحو الاختلافَ أو الأثرَ.

ولعل من الأمثلة على هذه العملية الصورة التى تظهر على شاشة

التليفزيون، فهى تعتبر حضورا مكتملا، لكن حين نقوم بفحص مجهرى لهذه الصورة تتحول إلى سلسلة من النقاط. يتألف جوهر الصورة إذن من فواصل عديدة ونقاط عديدة ذات طابع مكانى هو أيضا زمانى، نظرا لأن النقاط والفواصل عليها أن تكرر الصورة وتحتفظ بها وإلا تلاشت فلا يتشكل أىُّ حضور. يتصف هذا الحضور إذن بالازدواج حيث يجمع فى آنٍ معا بين الحضور المستمر والاختلاف المتقطع. وينتقد دَريدا فلسفات الحضور من المثالية المتعالية إلى الوضعية لأنها تجعل من النتيجة سببا حين تفترض ضمنا أولية الحضور. وفى الوقت نفسه يرفض دَريدا أن يمنح عملية الاختلاف منزلة أولية أو أصلية أو تأسيسية. ولعله من الواضح أن دَريدا يمضى نحو فلسفة تحدد الفكر والوجود بلغة متجذرة فى التاريخ:

لو لم تكن كلمة "تاريخ" محمَّلة بقمع حاسم لحركة الاختلاف لقلنا إن الاختلافات وحدها هى "التاريخية" منذ البداية بكل أبعاد الكلمة.... الاختلافات ... هى نتاجات منتجة... وليس سببها ذاتا أو جوهرا أو شيئا بوجه عام أو وجودا حاضرا فى مكان ما، ينجو بنفسه من لعبة الاختلاف.... سوف نرسم عن طريق مصطلح الاختلاف الحركة التى بمقتضاها تصبح اللغة أو أية شفرة أو أىُّ نسق مرجعى بوجه عام تشكيلا "تاريخيا"، أىْ بناءً من الاختلافات (الكلام والظواهر، صـ 141).

يشير دَريدا فى مقاله "الاختلاف المرجِئ" Differance إلى

هيجل ونيتشه وفرويد وسوسير وهيدجر بوصفهم الأسلاف المعتبرين. وكان بوسعه لو أراد- فى هذا السياق- أن يشير إلى سبينوزا أو ماركس أو بنيامين فى دراسته المعنونة بـ أصل الدراما الباروكية الألمانية Trauerspielحيث قدم فيها نمطا أصليا للاختلاف فى تصويره للكوكبة النجمية constellation التى لا توجد مواقع النجوم فيها إلا بوصفها علاقات مكانية بينية(*). يحدث الاختلاف عبر المسافة والزمن ومع ذلك فهو ليس شيئا عقليا (أىْ ليس وجودا مثاليا) ولا شيئا حسيا (أىْ لا يشبه قوة فيزيائية محسوسة وإنْ كانت آثارها ظاهرة عبر وسائط أخرى).

وقد قام ماركس بحل شفرة نوع آخر من "الهوية عبر الاختلاف" أو اقتصاد القوى- وهو نوع يتمتع بمنزلة النموذج الأصلى- حين وصف القيمة التبادلية. تنطوى القيمة التبادلية على علاقة اجتماعية مادية غير أنه ليس لها وجود محسوس خارج لعبة الاختلافات بين السلع أو خارج اختلاف القوى بين الرأسمال والعمل، وليس بقدرة المرء أن يدرس "حقيقة" القيمة التبادلية باعتبارها شيئا يكشف عن نفسه بمجرد حضوره، دون الرجوع إلى النسق الاختلافى الذى يندرج الحضور بمقتضاه فى اقتصاد من القوى يجعل "الشئ نفسه" منتشرا على طول سلسلة من العلاقات الاختلافية المتسلسلة. وعلى سبيل التمهيد لانتقاد دَريدا للنزعة الجوهرية فى الفلسفة قال ماركس غير مرة إن الرأسمال والقيمة التبادلية ليسا شيئين جوهريين، بل هما "علاقات". وكما هو الحال فى علم الفيزياء تسهم قوة "غير

جوهرية" فى تصلب المادة، وليس لجوهر المادة عندئذٍ أن يوجد كأساس أولى بالمعنى الفلسفى، والسبب أنه نتاج اختلاف القوة.

لعل التعبير الأكثر أهمية عند دَريدا ويحتاج إلى التعريف هو "عدم قابلية الحسم" .undecidability وقد استعاره دَريدا- أثناء عمله على مشكلة أصل الهندسة عند هوسرل- من رياضيات جودل، ثم استخدمه مبدأً لانتقاد فرضية فلسفية مؤداها أنه من الممكن تشييد طاقم من البديهيات المنطقية الشكلية تضطلع بوصف كامل لحقيقة العالم أو معناه، ومن خلالها يمكن تبرير فرضية وجود أساس مستقل- مثلا "الوجود" كأساس مستقل عند هيدجر- يتشبَّع به كل مظهر من مظاهر الحياة وكل لحظة من لحظاتها وبمقتضاه يتحول كل شئ فى العالم إلى نفسه. وحينئذٍ يصبح نسق المعرفة من حيث هو منطق شكلى أو مقولة تأسيسية نسقا مكتملا ومطلقا، نسقا بلا خارج ومن ثم لا حد له limit أو منطقة حدية margin ينماز فيها داخل من خارج. وبالضرورة يفترض هذا النسق إمكانية التعالى سلفا، إما فى شكل الوعى المتعالى (هوسرل) الذى ينتج أشكالا منطقية تقدر على وصف العالم دون أن يكون الوجود نفسه مشاركا فى العالم (بعد أن يتم إبعاده عن طريق عملية الرد الظاهراتى)، أو فى شكل مقولة شاملة تستغرق كل شئ فى الوجود ولا تنتمى إلى وجود دنيوى أو تاريخى متعين بل وترجع كل الموجودات الدنيوية إلى حقيقتها أو معناها ("مقولة الوجود"). ولذلك يفترض كلا الشكلين سلفا إمكان منزلة ما ورائية تسمح بانغلاق

التسلسل أو اختتامه فى نسق نموذجى مكتمل لا حدَّ له ومن ثم لا خارج له.

وبما أن النسق الشكلى مكتمل ولا خارج له، يتحتم عليه افتراض إمكان موقع متعالٍ ينأى عن كونه مجرد بند من بنود المنطق الشكلى، أىْ يتحتم عليه افتراض خارج على السلسلة يلعب دور النموذج المولِّد. ومن جهة أخرى يصبح نسق البديهيات أو المبدأ المهيمن جزءا من عالم موجود يمكن وصفه شكليا. إذن، حتى ينوجد نسق مكتمل، يقتضى المخطط الشكلانى منزلة ما ورائية تقع خارج حقل التسلسل الذى يكونه النسق. لكن كيف يمكن تبرير موقع المنزلة الماورائية التى ينبنى بمقتضاها النسق؟ سيولد أىُّ تبريرٍ منزلةً ما ورائية أخرى تتطلب هى الأخرى التبرير فى عملية من الدوران اللانهائى. يبدو أن ما يسمح لأى نسق مركَّب بالاكتمال هو نفسه ما يجعله غير مكتمل فى حركة واحدة.

حين يتم استخدام طاقم مصطلحات جودل يصبح النسق بالضرورة "غير قابل للحسم"، حيث تتولد عناصر يمكن إثبات أنها تنتسب إلى النسق ولا تنتسب إليه فى آنٍ. نسق البديهيات غير مكتمل بالضرورة. وقد سمح جودل للمترجمين أن يترجموا كلمة entscheidungsdefinitif التى تعنى (محسوم) إلى "مكتمل"complete [5]. إن نسق البديهيات الشكلية غير قابل للحسم حين يكون غير مكتمل، ويرى جودل أن كل الأنساق غير قابلة للحسم. وإذن تعتبر إثارة دَريدا لسؤال الحدِّ– أىْ المنطقة التى عندها

يوجد الخارج ومن ثم يوجد عدم الاكتمال وهى نقطة يمكن تحديدها فى النسق الشكلى- إثارةً حاسمة فى انتقاد دعاوى وجود معرفة أو حقيقة مكتملة اكتمالا مطلقا فى الفلسفة. ترى نظرية جودل أن المبرهنات فى أىِّ نسق بديهيات ناشئة عن البديهيات نشوءا يستحيل معه حسم ما إذا كان العنصر الذى نحن بصدده ينتسب إلى النسق أم لا. النسق غير مكتمل بسبب أن العنصر إما يفى أو لا يفى بالشروط الضرورية التى تؤسسها البديهيات من أجل الانتساب إلى النسق. وعدم قابلية الحسم "هى مجرد علامة على أن النسق يتسع. وعلى سبيل المثال تعد المسلمة الخامسة الإقليدية غير قابلة للحسم ضمن حدود الهندسة المحضة، إذ لابد أن تنضاف بوصفها مسلمة زائدة فى الهندسة حتى توجد هندسة إقليدية، أو بالمقابل ينضاف سلبها حتى توجد هندسة غير إقليدية"(6). أما الإضافة إلى مخطط البديهيات لتبرير العناصر غير المحسومة فتثير المشكلَة نفسَها؛ إذ ستنشأ عناصر جديدة غير قابلة للحسم ولن تكتمل أبدا عملية الكمال. عملية التخطيط ممكنة غير أنها مغمورة أيضا بالتسلسل (أىْ حتمية الاتساع)، وهو تسلسل يُشَيِّدُ أىَّ مخطط نموذجى نهائى ووحيد بمقتضاه تتحول السلسلة إلى شكل مكتمل إجمالا يناقض نفسَه بنفسِه ضمنا فيصبح غير مكتمل حتما. وينطوى هذا الوضع بالنسبة إلى العلم والمنطق على نتائج جذرية.

يلخص جاكوب برونوفسكى مبرهنات جودل ونتائجها على النحو الآتى:

تقول المبرهنة الأولى إن أى نسق منطقى ليس بسيطا بالمرة... إذ يعبر عن يقينيات صادقة لا يمكن الاستدلال عليها من بديهيات النسق. وتقول المبرهنة الثانية إن البديهيات فى هذا النسق سواء معها حقائقها الإضافية أم لا، لا يمكن إثبات خلوها من تناقضات خفية منذ البداية. وباختصار، لن يكتمل أبدا أى نسق منطقى غنى، بل ولن يضمن لنفسه الاتساق مع نفسه.... لن يتمكن نسق البديهيات من تقديم وصف للعالم الذى يماثله مماثلة تامة نقطةً بنقطةٍ، إذ ستظهر عند بعض المواضع ثغرات لن يسدها الاستدلال، أو سيظهر عند مواضع أخرى استدلالان متعارضان. وحين يحدث التناقض سيقدر النسق على إثبات أى شئ، وعندئذ لن يتعرف على الصادق من الكاذب. وإذن، وحدها البديهية التى تقدم تناقضا هى التى تجعل النسق مكتملا، حينئذ يصبح النسق بلا فائدة....(تنصُّ) مبرهنات تورينج Turing وتشارش Church على استحالة حسم ما إذا كانت كل لحظة من هذه اللحظات ناتجة عن البديهية أم لا. وأخيرا تثبت مبرهنة تارسكى Tarski عدم وجود وصف كلى للطبيعة بلغة مستقلة ومنغلقة على نفسها ومتسقة مع نفسها.... إذ ليس فى الإمكان صياغة قوانين الطبيعة فى نسق بديهى واستدلالى وشكلى، وأيضا مكتمل، دون لبس.... إن أى نسق بديهيات محدود يقترب فحسب من جُمَّاع قوانين الطبيعة(7).

يضطلع معظم عمل دَريدا بتبيان أن الفلسفة- حين تحاول تشييد نسق مكتمل من البديهيات يصف وحدة العالم الكلية- تواجه المشكلةَ

نفسَها التى تنشأ فى العلم حين يحاول البحث عن أساس مطلق للحقيقة. وعلى اضطرار منها يَثبت أن بديهيات الفلسفة غير مكتملة؛ إذ تنشأ عناصر غير قابلة للحسم، وهى عناصر ضرورية حتى يكتمل النسق، غير أنها تتناقض مع بديهيات النسق. وعلى سبيل المثال أراد هوسرل إثبات قدرة الاستدلال بيسر على الفرضيات المنطقية الشكلية بالحدس العقلى الخالى من كل الشوائب التجريبية. ولغة الحدس لغة تعبيرية expressive بالضرورة وليست لغة إشارية indicative، والسبب أن الإشارة تقتضى اختلافا مرجعيا يتناقض مع بديهيات الكمال الحى الذى يتصف به الحضور إلى الحدس. الإشارة indication لحظة ميتة، علامة لا تفيض فيضا خالصا عن العقل الحى. غير أن دَريدا يبرهن على أن حجة هوسرل وبديهياته تقتضى بالضرورة وجود هذه العلامة الإشارية حتى يكتمل النسق. وإضافة عنصر يتناقض مع بديهيات النظرية يبرهن على أن النظرية لا تتسق مع نفسها. وتمثل العلامة الإشارية لحظة عدم قابلية الحسم فى نسق هوسرل.

وهكذا، يستبعد نسق هوسرل- نظريا أو بديهيا- عنصرا غير قابل للحسم، وفى الوقت نفسه يقتضى النسق- على المستوى العملى- هذا العنصر. يوجد عنصر داخل النسق وخارجه فى آنٍ معا. ولهذا السبب يعتبر نسق هوسرل نسقا غير مكتمل، وليس له أبدا أن يدَّعى أنه نسق مستقل ومتسق مع نفسه يصف حقيقة العالم. يكشف التفكيك أساسا عن عدم اكتمال الأنساق، من أمثال

نسق هوسرل الذى يتظاهر بأنه نسق مطلق. ويعنى عدم الاكتمال أو عدم قابلية الحسم أن أى نسق بديهيات له حدٌّ ترسمه عناصر تحتل مكانا داخل النسق وخارجه فى آنٍ معا. ويضع التفكيك يده على مثل هذه الحدود، على سبيل المثال المفاهيم الخاصة بكلمة فارماكون (pharmakon) التى تعنى كلا من السم والدواء عند أفلاطون فالتباسها المستحكم يسمح باكتمال نسق البديهيات عند أفلاطون، غير أنها فى الوقت نفسه تقدم عنصرا مناقضا يضع اكتمال النسق موضع التساؤل. ويوجد مثال آخر هو الإشارات المكتوبة على صفحة من منظور مدرسة التيمات فى النقد الأدبى، حيث تفترض بديهيات هذه المدرسة أن كل الدوال المادية فى أى نص ترجع إلى معانٍ مثالية تقوم بحشد الشكل المكتوب المتشظى فى النص وتوحيده ثم تجاوزه. غير أن هذه الإشارات المكتوبة (والمسافات البيضاء التى تسمح بصفِّها) ضرورية- فيما يرى دَريدا- لإنتاج المعنى الجوهرى، مع أن هذه الإشارات- فى عرف المدرسة- "بلا معنى"، وتبقى فى الخلفية دليلا على وجه من اللغة ساقط يتأبَّى على الرفع إلى معنى مثالى. ولهذا السبب تعتبر الإشارات المكتوبة غير قابلة للحسم من جهة نسق بديهيات المعنى التيماتى، ولأنها تنتج المعنى المثالى فهى ضرورية لاكتمال نسق المعنى التيماتى، غير أنها تتناقض مع المقدمات البديهية التى تقوم عليها دراسة التيمات من حيث إنها تمثل فضلة كتابية غير مثالية لا تقدر على الارتفاع إلى مستوى المعنى المتصور أنه حشد كامل للشظيات المكتوبة ورفعها إلى مرتبة الكمال

المثالى المتجانس. إن مدرسةَ نقد التيمات بما هى نسق من البديهيات يسعى إلى فهم النصوص والعالم مدرسةٌ غير مكتملة (وغير متسقة مع نفسها)، والوجه الكتابى هو العنصر غير المحسوم الذى يؤشر على أن نسقها يتسع.

وبطبيعة الحال تكمن المشكلة التى تثيرها عملية الاتساع فى أن أى نظام جديد من البديهيات سوف يؤدى إلى عدم الاتساق أو عدم قابلية الحسم؛ إذ ستتولد حدود يصبح كمال النسق عندها إشكالا غير قابل للحل. تنطوى الحدود على اللاحد، حيث يصل النسق عندها إلى درجة تشبع قصوى فيكابدُ انبثاقَ خارجٍ لا يقدر النسق على الإحاطة به. والأنساق التى تجهد من أجل وضع حد مطلق- على سبيل المثال نسق هيجل- عُرْضَة أكثر من غيرها لهذا النوع من النقد التفكيكى.

فى نص "قانون النوع"- وهو مقال حديث- يتكلم دَريدا عن عدم الاكتمال أو عدم قابلية الحسم التى تنطوى عليها مبادئ تصنيف النوع الأدبى، بكيفية ترجع مباشرة إلى أصلها فى الرياضيات:

إن القانون فى قانون النوع... هو مبدأ التلوث.... لو أنى استخدمت نظام الشفرة فى جُمَّاع النظريات بشكل مجازى، فسوف أتحدث عن نوع من المشاركة دون انتساب: مشاركة دون نصيب، دون حيازة عضوية فى الطاقم. الصفة المميزة التى تدمغ العضوية تنقسم على نفسها حتما، فيكتسب الحد الذى يقوم بالتمييز شكلا... يصبح جيبا داخليا أكبر من الكل. وناتج هذا الانقسام، هذا

الفيضان، فريد مثلما أنه بلا حد.... إن مبدأ النوع نفسه لا يقبل التصنيف، إنه يقرع... ناقوس الخطر classicum، فيستحث المرء على أن يستدعى كل الأنظمة حتى يبدأ فى تنظيم هذا الشئ المتشعب الذى هو بلا اسم.... توجد صفة مميزة يستند إليها المرء حين يقرر أن حدثا نصيا معينا، أىْ "عملا" معينا، يندرج فى صنف محدد (نوع، نمط، أسلوب، شكل، إلخ). وتوجد شفرة يقدر المرء من خلالها على تحديد قضايا العضوية فى صنف ما على أساس من هذه الصفة المميزة. وعلى سبيل المثال... حين يوجد نوع (ولنقل الرواية...)، ثم شفرة تقدم صفة مميزة تتطابق مع نفسها فإننا نملك عندئذ سلطة التحديد والقدرة على الحكم بما إذا كان نص معين ينتسب إلى هذا النوع أم ذاك.... هذه الصفة المميزة التى لها طابع إكمالى وتمييزى- أىْ إشارة الانتساب أو الإدراج- لا تنتمى إلى أى نوع أو صنف على وجه الخصوص. التأشير على الانتماء لا ينتمى. إنه ينتسب دون انتماء.... وحين ينتسب التأشير على الانتماء دون انتماء... لن تعود محدِّدات النوع عندئذٍ جزءا من النوع. ... إن محدِّد "الرواية"... لا يشارك كليا أو جزئيا فى نوع الرواية مع أنه هو الذى يضفى على النوع ما يميزه. وليس المحدِّد دخيلا على النوع. ... فهو ما يلمُّ شتات النوع وفى الوقت نفسه يحول دون انغلاقه، يحول دون تطابقه مع نفسه بنفسه. بديهية عدم الانغلاق أو عدم التمام تنطوى داخل نفسها على شرط إمكان مبدأ التصنيف واستحالته فى آنٍ معا(8).

هاهنا يصف دَريدا مشكلة الانتساب إلى النوع وكذلك مشكلة حسم ما ينتمي وما لا ينتمي، بكيفية تستدعى نظرية عدم قابلية الحسم فى الرياضيات. إن طاقم بديهيات النوع الذى تتوقف عليه قرارات الانتساب أو عدم الانتساب يكمله عنصرٌ ينتمى إلى الطاقم وفى الوقت نفسه لا ينتمى، مما يؤشر على عدم الاكتمال وضرورة الاتساع. ومن ثم يستحيل تحديد مبدأ النوع بشكل مطلق بسبب شرط إمكان التضمين النوعى: أىْ بسبب إشارة الانتساب إلى النوع التى هى مبدأ التصنيف النوعى. فالإشارة متضمنة وفى الوقت نفسه مستبعدة من أى صنف نوعى محدد، كما هو الحال فى الصفة المميزة لكل السلاسل الاحتمالية فى الرياضيات. إشارة الانتساب تمكِّن المرء من تعيين حدود الروايات غير أنها هى نفسها ليست روائية. كما أنها إشارة على اتساع أو فيضان بلا حدود بما أن محاولة تصنيفها تقتضى إشارة إضافية تُنَسِّبُها نوعيا، إشارة تتموضع داخل الصنف وخارجه فى آنٍ معا. وهكذا تتسع المنزلة الماورائية إلى ما لا نهاية بسبب عدم القدرة على الظفر بلغة تصنيف شكلية تنجو من مشكلة عدم قابلية الحسم. لا تتجاوز المنزلة الماورائية مشكلة عدم الاكتمال التى تظهر عند لحظة يُفترض فيها أنها تقدر على القيام بوصف حاسم لمبادئ التصنيف.

فى "الميثولوجيا البيضاء" -The White Methology ولعله النص الذى يركز على هذه المشكلة أكثر من غيره- يرى دَريدا أنه ما من وصف مجازى شارح ينجو من هذا الدوران اللانهائى لأن كل

لغة هى لغة مجازية (العلامة تحل محل الشئ). فينتقد الدافع إلى التعالى بوجه عام، أىْ ينتقد الرغبة فى تشييد حقائق من خلال لغة يُفترض أنها شكلية إلى هذا الحد، رغبة تستبقى حقيقة الشئ نفسه فى حضوره دون أى وسيط تمثيلى. ولهذا السبب، على أية معرفة مطلقة- وهى معرفة منقولة حتما بلغة مجازية- أن تقدم وصفا لكل المجازات، غير أنه من المستحيل وجود لغة مجازية شارحة دون استناد إلى مجاز إضافى آخر- أىْ شكلية لغة الوصف نفسها- وهو مجاز لن يقبل الحسم بحالٍ لأنه يشارك فى النسق ويظل خارجه فى آنٍ، مجاز يعلن عن هذا النسق. يتطلب تبرير لغة الوصف وصفا آخر فى عملية لا تتوقف عن تكرار المشكلة. ولذلك يؤكد دَريدا على حتمية التمثيل والنقش والعلامات المكتوبة؛ فأى نسق معرفة أو حقيقة مطلقة يقتضى تمثيلا، ولابد له من أن ينتقش فى أى مكان (ولو كان هذا المكان مادة المخ القشرية)، ويستحيل على نسق حقيقة مثالى أن يستغرق هذه الممارسة المادية بكاملها دون فضلة. لا تقبل أدوات التواصل- فى علاقتها بالأفكار التى توصلها- أىَّ حسم أبدا.

وعلى مستوى الماركسية وكما هو الحال فى أى نسق، ينتج- بالضرورة- عن عدم قابلية الحسم عدمُ اكتمال البديهيات الشكلية فى الماركسية العلمية، وهى بديهيات من قبيل أن التغيير الثورى نتاج حتمى لتطور قوى الإنتاج، وأن المادية الجدلية هى السبيل إلى فهم العالم، وغيرها من البديهيات. والإصرار عليها باسم العلم المتعالى- أىْ العلم ذى الحقائق المطلقة- يتناقض مع كشوف العلم الحديث

المتعلقة بعدم اكتمال كل الأنساق الشكلية. وفى حدود نسق الماركسية العلمية تُعَدُّ الثورات فى روسيا والصين أمثلة على عدم قابلية الحسم، ذلك أنها من حيث هى ثورات اجتماعية ترتكز إلى بديهيات النسق، غير أنها فى الوقت نفسه لا تفى ببديهياته، لأنها ثورات حدثت فى بلدان لم تتطور فيها قوى الإنتاج بالقدر الكافى. ويقتضى هذا التطور بعض التعديل فى البديهيات الأصلية. وتوجد حالات فى العالم ينطبق عليها معيار الحقيقة الماركسى ويمكن إثبات أنها كذلك، ومع ذلك لا يحدث فيها أى تغيير ثورى. إذن يظل إمكان عدم الحسم مفتوحا. ولعل الحالة الأحدث هى ظهور النزعة النسوية الاشتراكية فى الغرب فى عقد السبعينيات. إذ حين تطالب بتحرير عمل المرأة الإنتاجى (من بين مطالبات أخرى عديدة) تعود بذلك إلى (أىْ تشتق نفسها من) بديهيات نسق الماركسية العلمية، ومع أنها كحركة ترفض الخضوع البطريركى للرأسمالية لا تعتبر نفسَها شريكا متسقا مع الماركسية العلمية. ومع ذلك فبدون النزعة النسوية الاشتراكية ستبدو الماركسية العلمية غير مكتملة، كما أن ظهور طرف جديد يعنى وجود مساحة لم يكن يغطيها نسق البديهيات من قبل، مع أنه طرف ناشئ عن هذا النسق. يقود التحليل المادى والتاريخى فى خاتمة المطاف إلى ضرورة ظهور النسوية الاشتراكية. ولهذا السبب تعتبر الماركسية العلمية غير مكتملة، وتتطلب الاتساع. وبهذه الكيفية يمكن للمرء أن يصل إلى النتيجة نفسها عند فحص حركات جماعية أو مستقلة.

ومنذ البداية تعتبر الماركسية العلمية- من حيث هى صيغة تاريخية للنظرية والممارسة- غير قابلة للحسم، أىْ هى عرضة للاتساع بمقتضى مسار التاريخ. أما تكوين الماركسية من حيث هى نسق بديهيات لا يساير الانفتاح التاريخى بما فيه من عدم قابلية الحسم (تعرية عدم الاكتمال) وحتمية الاتساع- فيتناقض مع الماركسية والعلم فى آنٍ معا. كما أن إنكار عنصر غير قابل للحسم- النسوية الاشتراكية- لأنه يسائل بديهيات المادية التاريخية القائمة فى الوقت الحاضر يُعَدُّ إنكارا لكل من التاريخ والعلم معا. والتاريخ هو الاسم الآخر لعدم قابلية الحسم من حيث هو إمكان مفتوح باستمرار لتوسيع نسق البديهيات، وإذا كانت الماركسية علما فهى علم التاريخ. ولحظة أن تؤسس بديهياتها تفتح نفسها على الاتساع بمقتضى حركة التاريخ. إن بديهياتها مشروطة على الدوام لأن التاريخ ميدان التغير والتعديل والاتساع، أىْ هو ميدان غير محدد. أما بين يدى الماركسية العلمية فتكتسب كلمة علم معنى يعادى التحقيق العلمى الذى يحتفى- على الرغم من كل شئ- بعدم قابلية الحسم من حيث هى إمكان دائم لتعديل بديهيات أىِّ نسق معطى. وبدلا من مجموعة بديهيات شكلية لا تقبل التعديل وتقدم- فى الحال- حقيقة عن العالم حاسمة ومطلقة، يسعى "العلم" إلى الكشف عن عدم قابلية الحسم، أىْ اكتشاف الحد الذى عنده تكف البديهيات القائمة عن الاكتمال وتبدأ فى طلب تكميل نفسها. لا يسعى العلم إلى حقيقة مطلقة (بالمعنى الدارج عند ألتوسير) بل يؤكد على الأصح أن أية

حقيقة موجودة حاليا قد يثبت أنها غير مطلقة.

يوجد مصطلح آخر مهم عند دَريدا هو "النص" أو "النصية الشاملة" التي يتبدى من خلالها العالم the general textuality of the world . ولا يعنى به دَريدا أن العالم موضوع لغوى أو أن الأشياء لن توجد إذا لم نسمها، بل يعنى به- على سبيل القياس بما يحدث فى النص- أن العلاقة الاختلافية بين العناصر اللغوية المنفصلة تنتج تأثيرا فى المعنى المثالى المتجانس الذى عنده تتوقف الإحالة والذى يسكن عالم العقل الخالص نائيا عن مادية النص، فعلى هذا النحو أيضا يصبح العالم نسيجا محبوكا من الآثار traces التى توجد بوصفها "أشياء" يحيل بعضها إلى بعض أو يرتبط بعضها ببعض تلقائيا. من هذه الناحية تعتبر الأشياء "علامات" يقع "وجود"ها فى مكان آخر على الدوام شأنها شأن العلامات (ذلك أن العلامة هى دائما علامة على شئ آخر، أىْ لا يمكن لها إلا أن تحيل إلى آخر ما). "وجود" الأشياء إذن محمول على الإحالة. وحينئذ يصبح مظهر "الوجود بما هو حضور"- أىْ الكمال المدرك فى اللحظة الحاضرة- مجرد نتاج لسلاسل مركبة من علاقات نسيجها ليس "حاضرا" بحد ذاته. وبالطريقة نفسها ذهب ماركس- وهو منْ عاش ناقدا للظواهر- إلى أن إضفاءَ امتياز على عملية الإدراك حدٌّ للإدراك بـ"الأشياء" على حساب العلاقات الاجتماعية غير المدركة التى تنتج الأشياء. وكما أن كل كلمة فى النص لا توجد مستقلة بنفسها بل ترتبط صوتيا أو اختلافيا بشبكة

الكلمات التى تؤلف سائر النص لو أنه أراد أن يقدم "معنى"، فكذلك ما من كيان- ما من ذات أو جوهر- له وجود مستقل (موضوع التسمية المستقلة أو الاسم المميز) بعيدا عن شبكة العلاقات والقوى التى يتحدد موقعه فيها. "الشئ نفسه يفلت على الدوام" (الكلام والظواهر، صـ 104) لأن المرجع على طول هذه الشبكة يستحيل تحديده. "نسق العلامة بلا خارج"(9) لأن المعنى الذهنى الذى يعلو على النص ويتجاوزه ويحدده ويقف خارج التمثيل اللغوى (فيما ترى الظاهراتية)- هذا المعنى يوجد بسببٍ من النص وحده، وهو نفسه أسير شرك شبكة الإحالات التى تؤلف نصا آخر. إن العقلى- الذى تريد الظاهراتية إضفاء امتياز عليه بوصفه عالما منفصلا- هو نفسه منتقش فيما هو حسى وفى نسيج إحالة غير محدود. المعنى ليس مثاليا، أىْ ليس لحظة كمال روحى يمتلكه الوعى. فالوعى هو نفسه- بحسب قراءة دَريدا لفرويد- منقوش، إنه يحيل إلى نقش سابق عليه موجود على حيز مادى فى العقل(10).

وبكيفية مشابهة لما يحدث فى الفلسفة التحليلية، لا ينجو خارج النص- الواقعى أو المادى- من الإحالة أو من بنية العلامة. ما من كيان أو حدث يدَّعى المرء القدرة على وصفه أو منحه اسما مناسبا إلا وهو نتاج قوى وتواريخ وبنيات هى نفسها ليست مستقلة أو محددة كأحداث أو كيانات متطابقة مع نفسها. ولهذا لا يمكن القول بأن الواقعى أو المادى "خارج" طائلة التشتيت dissemination الذى تقتضيه عملية الإحالة، وهو ما يطلق عليه دَريدا "النص". ما من

كيان أو حدث يمكن تسميته "بدقة" أو بشكل متطابق؛ لأن القيام بذلك يقتضى تتبعا لشبكة الجذور الإحالية الذى هو نتاج لها، تتبعا ينأى به عن "خارجٍ" هو داخل فى بنيان الأشياء. و"النص" هو الذى يعين هذا التناسج بين الداخل والخارج عبر عملية من الإحالة تسائل الرغبة الفلسفية فى: افتراض خارج خالص على المكان والتاريخ والمادية- خارج هو عالم من المثالية المتعالية (معنى)- أو افتراض خارج خالص على الاختلاف والعلاقات الإحالية بما هى مادية وضعية، يوجد فى نظام مختلف تمام الاختلاف عن البنية العلائقية أو الاختلافية فى اللغة التى تحيل إليه (مثالية مقلوبة)، أو افتراض طبيعة نقية سابقة على الثقافة أو المؤسسة أو التكنولوجيا أو الإنتاج أو الصناعة تصبح الأشياء بمقتضاها كيانات متفسخة ومشتقة بدلا من أن تكون ضرورات "طبيعية". وبكلام آخر، من المستحيل أن توجد "طبيعة" (أىْ حضور نقى ومتطابق مع نفسه بنفسه) لأىِّ فكرة أو مفهوم أو حقيقة مثالية أو معنى متصور حضوره فى الوعى دون وجود مؤسسة تمثيل "ثقافية". ليست كل الأفكار (ولا الحضور الطبيعى نفسه) تمثيلات فحسب بل الأفكار كلها "منقوشة" فى محتوى العقل (بالمعنى الذى يصفه فرويد). إن عالم المثالية الواعية الذى يمثل نقطة الرحيل صوب كل النزعات المثالية لا ينفصل بحالٍ عن التمثيل "غير الطبيعى" والنقش "المادى". ومن ثم لا توجد مثالية إلا وهى "خارج" نفسها منذ البداية، إلا وهى آخر، إلا وهى وضع فى المكان أو إعادة تقديم. ولتوضيح المسألة بطريقة أخرى، يمكن القول

إن العمل الذهنى هو دائما عمل يدوى لأنه لا يحدث دون المرور عبر التاريخ والعالم. تعلن استراتيجية النزعة المثالية على الدوام أن المرور بالمكان فى كل أشكاله (كما يحدث فى الكتابة مثلا) أمر عارض وخارجى تماما ومكمل طارئ يمثل سقوطا عن الحضور الذاتى فى الوعى بما هو مثالية، وتسترد النزعة المثالية- وبصفة خاصة فى شكليها عند هيجل وهوسرل- هذه الخارجية بوصفها لحظة على طريق الوصول إلى وجود العقل والوعى الحاضرين حضورا ذاتيا، والتاريخ عندها مجرد حكاية تحكى تطور العقل، كما أن اللغة مجرد تعبير عن معنى مثالى يحتفظ بمثاليته على الرغم من انتقاله عبر تمثيل مكانى.

يدل اهتمام دَريدا بتاريخية اللغة ووجودها المستقل على مناهضته للتصور المثالى الذى يرى اللغة مجرد أداة لنقل الحقيقة المثالية، تصور يراها مجرد انعطاف مؤقت يرحل به المعنى الواعى عن نفسه ليعود إلى نفسه بكرا فى خاتمة المطاف، كما تعود المثالية خلوا من أية شوائب مكانية أو تاريخية أو مادية. ويقوم التفكيك بانتهاك دائرة الرحيل والعودة إلى أصل بكر ينطوى عليه المعنى القصدى فى الوعى. فى هذا السياق يشدد دَريدا على تصور فرويد الذى يرى اللاوعى نقشا نفسيا يُنْتِجُ حضورَ الوعى إلى نفسه بوصفه نتاجا؛ مما يعنى مساءلة منزلة الأصل التى تعطيها المثالية للوعى. ويشير دَريدا إلى أن اللغة تنطوى على "إحالة جانبية" letral refer-ence تجعل النص- على غير إرادة المؤلف الواعية- قادرا على

السماح بـ"انتشار" dissemination معانٍ لا يقصدها الوعي(*). والأكبر من ذلك أنه يشير إلى مكان حدوث النقش، وإلى تاريخ اللغة الإتيمولوجي بما هو تاريخ مضمرات ومكونات ضرورية سابقة على نشوء الفلسفة مما يشوش أصلية المعنى المتصورة في الوعي، إذ تضفي الفلسفة المتمركزة لوغوسيا امتيازا على الوعي بوصفه أصلا لمعنى مثالي وحقيقة مثالية. يفكك دَريدا الطبيعة الواضحة بذاتها التي ينطوي عليها هذا النوع من نموذج الحضور الذاتي عن طريق إظهار أنه مبنين، أيْ نتاج تواريخ عديدة ومؤسسات وعمليات من النقش لا يقدر أن يتجاوزها الوعيُّ المظنون أنه ميدان المثالية الخالصة. وبإثبات أن الوعي- بدلا من كونه أصلا نقيا يحفظ المعنى والحقيقة- ما هو إلا "نص"، أيْ نسيج محبوك من جدائل عديدة لا تتمتع بامتياز "الحضور" أو "المعنى"، يلفت دَريدا النظر إلى أحد جذور النزعة المثالية.

ليس الغرض من استخدام التفكيك لمجازية النصية و"الكتابة" إضفاء امتياز على اللغة أو البلاغة أو "النصوص الأدبية" كما يرى بعض التفكيكيين الأمريكيين، بل الغرض على الأصح تعيين موقع لما تخلع عليه النزعة المثالية الامتياز- المثالية الواعية من حيث هي حضور ذاتي أو معنى يشكل نفسَه بنفسِه- بطريقتين: ترى الطريقة الأولى أن الحضور الذاتي أو المعنى المثالي وظيفة موضعية ينتجها نسيج أوسع ليس له طابع دلالي (أيْ ليس له الطابع المثالي بما هو معنى واعٍ) وهو نسيج من علاقات ومؤسسات وأعراف وتواريخ

وممارسات اختلافية. أما الطريقة الثانية فترى أن أسبقيته الطبيعية ما هى إلا نتاج مؤسسية اللغة وطابعها المكانى، لغة يرى السيناريو المثالى أنها ثانوية ومشتقة فى علاقتها بالمثالية والوعى والحقيقة المثالية.

وبالكيفية نفسها يمكن فهم سحب دَريدا لمفهوم أو مجاز "النص" على التاريخ والعالم المادى. أولا: الأحداث التاريخية نتاج سلاسل متصلة تضفى على الحدث تجانسا مفترضا وتحدده بوصفه "مادة" متعددة المظاهر والجذور، ليس بالقدرة تحديد حقيقتها (بمعنى حضور الشئ نفسه دون حجاب) أو تحويلها إلى حضور يرتسم فيه معنى شامل ومطلق، والسبب أن الحدث ينطوى على جدائل مجهرية من علاقات اختلافية تُطَعِّمُ الحدث وتطوقه من كل جهة. وبهذا المعنى يصبح الحدث التاريخى "نصا" يمكن فك شفرته إلى مالا نهاية من المرات دون الوصول إلى تحديد معنى مطلق أو حقيقة كاملة أو حتى إضفاء حضور على شبكات العلاقات الدقيقة التى تحدد الحدث. ويؤدى تزويد الحدث ببؤرة أو مركز- بالضرورة- إلى تعتيم الحواشى أو المناطق الحدية margins، مثلما يحدث بالضبط حين نحدد معنى نص أو حقيقته بالقصد الواعى؛ إذ يؤدى ذلك إلى تعتيم المناطق الحدية التى عندها يتسلل خارج النص إلى داخله فى شكل تاريخ وحياة شخصية وعلاقات اجتماعية ومؤسسات وأعراف مما يفسد نقاء هذا القصد الواعى، ويضيف إلى النص بعدا غير واعٍ- لا غنى عنه للنص- يشارك فى تحديد النص بشكل حاسم. والحال

هكذا، يقتضى عزل حدث مستقل فى التاريخ توسيعا لا ريب فيه للإطلال على التاريخ.

ثانيا: حين يتم تحديد حدث أو شىء أىْ حين يكون الحسم عائقا أمام لعبة العلاقات الاختلافية التى يتقاطع بسببها الداخل والخارج فى المنطقة الحدية، وهى العلاقات التى تجعل التحليل لا متناه - فإن هذا التحديد لن يكشف عن حقيقة متصورة أنها حضور الشئ نفسه، بل يكشف عن وجود مؤسسة هى التى تتولى التعتيم على المنطقة الحدية الاختلافية التى تتشوش فيها الحدود بين الداخل والخارج جاعلةً منها هوية واضحة. ولو تقبل المرء فكرة أن العالم التاريخى نتاج عملية من الاختلاف تقوم فيها سلاسل وتسلسلات وبنيات وسياقات أوسع بتصنيف الأحداث النوعية، فعلى المرء أن يتقبل أيضا أن أية معرفة به تعزل كيانات أو أحداث متطابقة مع نفسها هى بالضرورة معرفة مؤسسية؛ أىْ هى معرفة عرفية تقليدية ومُبَنْيَنَة، وليس لها أن تتظاهر بأنها كشف حدسى أو عفوى أو طبيعى عن حقيقة كاملة أىْ عن حضور الشئ نفسه، وهو الكشف الذى ينبنى على فرضيات بديهية واضحة بذاتها تتظاهر بأنها لا تقوم بأية استبعادات استراتيجية. ويُعَدُّ ذلك- لو استخدمنا كلمة ماركسية - مثالا على الإيديولوجيا.

تتشابه قراءات دَريدا لهوسرل وروسو من طرق عديدة، وفى كل منها يطور دَريدا مفاهيم التكميل أو الإضافة supplementarity والاختلاف difference والتكرار repetition وهى مفاهيم تفكيكية

متقاطعة. يجد دَريدا فى هوسرل فيلسوفَ الميتافيزيقا النموذجى من بعض النواحى. ذلك أن هوسرل يرى أن اللحظة الحاسمة فى الحقيقة اليقينية المطلقة هى لحظة الحدس الواعى بحضور الموضوع إلى الأنا المتعالى خارج التاريخ والعالم التجريبى، وتتطلب هذه الحقيقة لغة منطقية a logical language، ففى كتابه بحوث منطقية Logical Investigations يطور هوسرل منظومة قواعد شكلية محضة a purely formal grammar تنأى عن أى تجريب يفسد نقاءها(*)، ويقتضى ذلك من هوسرل أن يميز بين العلامات التعبيرية expressive signs التى تلتحم بحضور صوت الوعى الداخلى الحاضر حضورا مباشرا، والعلامات الإشارية indicative signs التى تناسب التواصل الدنيوى وتنطوى على تجريبية وتوسط. ولعله من الواضح أنه يضفى امتيازا على العلامات التعبيرية ويستبعد الدلالة الإشارية لأنها تفسد فورية الحضور التعبيرى ونقاءه، ذلك الحضور الذى يمضى فى خط واحد مع حقيقة مطلقة ينتج عنها نتاجًا طبيعيًا. وتشتغل هذه اللغة التعبيرية من خلال الوعى العفوى والحدس الذى يقدم المعنى، ولا يستلزم يقين الوعى الداخلى أية علامات، ذلك أن الحضور الذاتى المباشر يستغنى عن توسط الدلالة استغناءً تاما- تقريبا.

ويوجه دَريدا نقده التفكيكى لميتافيزيقا هوسرل على جبهات عديدة(*). أولا: يرى دَريدا أن الدلالة بما تنطوى عليه من تكرار واختلاف لا تنشأ عن حضور أولى يحدده حدس واعٍ متعالٍ هو محل

حقيقة مطلقة، وهذه البصيرة يشير إليها نص هوسرل فتشتغل ضد مقاصد هوسرل الكبرى. يصف هوسرل الحضور بأنه انقسام إلى نوعين مختلفين من العلامات، تعبيرية وإشارية، ويتساءل دَريدا أنه إذا كان هذا الاختلاف ممكنا فهل هو مجرد اختلاف عارض، وهل نرى منذ البداية فى هذا الاختلاف- الاختلاف بين نوعى العلامة - إمكانا ضروريا فاعلا داخل فرضية حضور الحدس الواعى حضورا غير مجترَح؟ يرى دَريدا أن "اللحظة الحاضرة" التى تقوم عليها حجة هوسرل هى فى حقيقة الأمر نتاج علاقتها الاختلافية باللاحضور. وبكلام آخر، إن ما يُشَيِّدُ أساسَ الحقيقة شئٌ يستبعده النسق بوصفه لا حقيقة. إن هوسرل فيلسوف مثالى، ومن جهة المثالية فعلى الحضور الحدسى والحدس الواعى أن يقبلا التكرار إلى مالانهاية، أىْ عليهما أن يتعاليا على اللحظات التجريبية والتغير التاريخى، حتى يظلان على ما هما عليه أبد الدهر. لكن هذا التكرار يتضمن علاقة بآخر هو مستقبل غير حاضر، كما يتضمن إعادة تقديم لآخر هو ماضٍ غير حاضر. ومن ثم نجد داخل الحضور تكرارا واختلافا فاعلين فى تشكيل الحضور، والمفترض أنهما ناشئان عن الحضور. ذلكم هو القلب التفكيكى للتراتب وإزاحته إلى حركة اختلافية. إن الأساس والمركز فى ظاهراتية هوسرل "اللحظة الحاضرة"، وهى نقطة كمال أصلى فريد، عنها ينشأ- على سبيل الفرض- التكرار بما هو إعادة تقديم واختلاف، أىْ بما هو إزاحة للحضور. غير أنه من الممكن إثبات أن هذه العمليات "الثانوية" هى فى حقيقة الأمر

شروط لإمكان "اللحظة الحاضرة" الفريدة، تلك اللحظة التى يفترض أنها أولية. والحركة الاختلافية التى ينزاح إليها المركز يطلق عليها دَريدا "الأثر" .trace

حين تنتج سلسلةُ الاختلافِ الحضورَ- كما يحدث للوحدة الصوتية فى اللغويات- فلن يعود الحضور أبدا ما كان هوسرل يرغب فى أن يكونه، أىْ لن يعود متطابقا مع نفسه ومكتفيا بنفسه، لن يعود أساسا لحقيقة مطلقة. الحضور هو ما هو عليه لأنه يتمفصل مع الغير، هو الآخر فى الذات. ولهذا السبب ما من حضور "فى حد ذاته"، هو دائما ناقص. والاسم الذى يطلق على عملية سد هذا النقص الأصلى هو "التكميل" supplementarity ويُفترض أن التكميل يحتل المرتبة الثانية. إن المكمل- بمقتضى مبدأ التشكيل الاختلافى- "يُنْتِجُ هذا الذى يقال إنه ينضاف عليه" (الكلام والظواهر، صـ 89). وما ينضاف فى هذه الحالة هو الدلالة، وهى التى من المفترض أن الحدس الواعى الخالص يستغنى عنها. ويقتضى الظفرُ بأساس الحقيقة من حيث هى حضور حدسى فى الوعى المتعالى- التخلىَ عن العالم تخليا كاملا. وكلما تخلى التعالى عن العالم التجريبى صار معتمدا على العلامات لأن خارج العالم لا توجد علامات تخص التعالى. حينئذ لن توجد حقيقة حدسية محضة إلا وهى ملوثة بتوسط الدلالة.

يشير دَريدا إلى أنه ما من علامة تقدر على تقديم الواحدية غير المنقسمة والمباشَرة اللتين تقتضى لحظة الحدس الحاضرة عند

هوسرل أن يتم التعبير عنهما. تلعب العلامة دورا حين تكرر شيئا سابقا عليها- الشفرة التى تسمح للمرء أن يدركها كعلامة- وحين تقبل التكرار بعد لحظة النطق بها. لا توجد العلامة إلا وهى مشقوقة من الداخل ببنية التكرار التى تجعلها ممكنة وفى الوقت نفسه تحول دون تطابقها مع نفسها. يريد هوسرل من التوسط أن يكون مشتقا وثانويا بالنسبة إلى مباشَرة العلامة التعبيرية التى هى فيض مباشر عن القصد الواعى. غير أنه ما من علامة توجد فى حقيقة الأمر دون توسط هو تكرار.

التعارض الأخير الذى يقوم دَريدا بتفكيكه عند هوسرل هو التعارض بين الحسى وغير الحسى. تحدد منظومة القواعد المنطقية المحضة pure logical grammar عند هوسرل المعنى المدرك بالحس والحقيقة المطلقة بأنهما حدس واعٍ بالموضوع عند حضوره إلى العقل. ذلكم هو معيار الحقيقة الذى بمقتضاه يتم تحديد عدم سَوِيَّةِ الجمل التى تنقل موضوعا غير قابل للحدس مثل قولنا: "الأخضر هو حيث". ويرى دَريدا أن ما يظنه هوسرل غير سَوِيٍّ أو غير حسى- أىْ غياب موضوع الحدس عند حضوره- هو فى حقيقة الأمر شرط لإمكان أىِّ تواصل كلامى. ذلك أن العلامات تقوم بدورها حين يغيب حدس المتكلم ويغيب حضور موضوع الجملة، و"الكتابة" هى الاسم النموذجى لهذا الشرط الشامل لأنها تقوم بوظيفتها حين يغيب فاعلها وموضوعها على السواء. إن حضور المتكلم أو حضور الموضوع ليس ضروريا للجملة حتى تؤدى معنى أو حقيقة. والحق أن

الوجود الفعلى للجملة يفترض سلفا غيابهما عنها. ولذلك ليست الإشارة- بما هى شكل دلالى يستلزم التوسط والغياب- مشتقة أو ثانوية بالنسبة إلى الكلام التعبيرى الذى يُفترض أنه أكثر أولية ومباشَرة لارتباطه بالحضور. وفيما يرى دَريدا لن يوجد تعبير دون الإشارة أو دون التوسط الإشارى. ليست الدلالة مضافة إلى التعبير بل هى على الأصح التى تُمْلِى التعبير. والأساس الذى يريد هوسرل العودة إليه حتى يؤسس تعارضا تحتل بمقتضاه الدلالة الإشارية الوسيطة منزلة ثانوية ومساعدة- هذا الأساس هو فى حقيقة الأمر نتاج التوسط.

فى كتابه المعنون بـ فى علم أنساق الكتابة(*) Of Grammatology يسلط دَريدا الضوء على التعارض الميتافيزيقى الذى ينشأ بين الكلام والكتابة حين يصف روسو أصل اللغات. وتعود سلسلة المفاهيم التى تحدد هذا التعارض إلى فرقٍ بين الطبيعة وما عداها: الثقافة، التكنولوجيا، التصنيع، المؤسسات، الإنتاج، التاريخ، إلخ. فالكلام طبيعى وخَيِّر وأصلى لأنه وسيط صوت الوعى فى حضوره الذاتى، أما الكتابة فتأتى لاحقةً عليه فى تاريخ اللغات، لأنها شريرة واصطناعية وعارض سطحى يطرأ على الكلام الذى هو طبيعى أكثر منها. وينظم روسو هذه العملية باعتبارها تاريخا متواترًا من الانحطاط عن الأصل إلى السقوط. وتضطلع قراءة دَريدا التفكيكية بتوضيح كيف يعلن روسو عن خارجية الكتابة بالنسبة إلى الكلام، بينما يصف فعليا أسبقية الكتابة على الكلام من حيث هى

اسم هنا لعملية التكميل والاختلاف المرجِئ. وكما يليق بميتافيزيقى مخلص متمركز لوغوسيا يفضل روسو التأكيد على قيمة الحضور الطبيعى الحى، ومركزية الوعى، ومركزية الكلام بما هو وسيط الوعى. غير أنه فعليا لا يملك سوى أن يكشف عن حركة أكثر أولية ومركزية هى حركة الاختلاف المرجِئ differance والإحلال التكميلى supplementary substitution التى هى فيما يرى دَريدا شرط لإمكان الحضور وإمكان الكلام الواعى. وحين يعلن روسو أنه قد حدث عبر التاريخ انحطاط عن الكلام الطبيعى إلى الكتابة التقنية يرى دَريدا أنه يصف بذلك وجود علاقة تبادلية ذات طابع اختلافى وتكميلى، أىْ عملية تشكيل تبادلى بين الأقطاب المتعارضة التى تدعم التعارض الأولىّ: طبيعة/ثقافة، ضرورة/عاطفة، إيماء/صوت، إلخ. والكتابة "بالمعنى الشامل" هى الكلمة التى يستخدمها دَريدا ليسمى بها حركة التوسط، وهى التى تسمح بافتراض مباشَرة أصلية فى الكلام والحضور. وهو يفضل- فى هذا السياق- الكتابة بمعناها الشامل بسبب أن الكتابة "بالمعنى الضيق" ليس لها أى ارتباط طبيعى بالحضور الحى، لأنها دنيوية وتاريخية وخطية، وهذه الخصائص تجعلها مناهضة لعملية إضفاء أى طابع مثالى روحانى عليها، ذلك الطابع الذى صار بمقتضاه الكلام- فى الميتافيزيقا- إمكانا للحضور الذاتى فى الوعى دون وسيط. ومن جهة دَريدا تحدد الكتابةُ نسقَ الاختلافات الذى تتموضع فيه الأصول عند روسو- الكلام، الطبيعة، الحضور- بوصفها نتاجات

معينة لحركات أوسع تنطوى على علاقات اختلافية تقوض الأفكار البسيطة الخاصة بالأصلية والتعارض.

إحدى الخصائص المهمة فى الكتابة أنها دائما ما تكون دالة على دال، دالة مثلا على الكلام الواعى الذى هو نفسه دال على موضوع أو فكرة، إذ ليس بقدرة الكتابة أن تقدم مدلولا مباشِرا يتجاوز توسط الدلالة. إنها اسم لوسيط الحضور، هى اسم لعدم مباشَرة الحضور. ويخضع أصل اللغات فى نص روسو لتوسط مماثل. إذ حين تكمل أطراف التعارض- المستخدمة فى عزل هذا الأصل وإعطاء الأولوية له- بعضها البعض بحيث لا يقدر طرف فى التعارض أن ينأى بنفسه عن علاقة اختلافية بالطرف الآخر، حينئذ تسبق عمليةُ الإحلال التبادلى والعلاقة الاختلافية ذات الطابع النسقى الحضورَ الأصلى الطبيعى وتجعله ممكنا، ذلك الحضور الذى يضفى عليه روسو الامتياز بوصفه أصلا سابقا على الاختلاف والتاريخ(*). والأساس فى هذه الحجة هو ما أطلق عليه دَريدا فيما بعد "الطفيلية" parasitism. وقوام الطفيلية أن الشئ الذى يُفترض فيه أنه الثانى فى المنزلة هو فى حقيقة الأمر ضرورى لما يأتى أولا حتى يكون أولا، مما يتسبب فى إحراج منطق الأسبقية والاشتقاق. ما من شئ يحتل المنزلة "الأولى". يعلن روسو أن الكتابة تحتل منزلة ثانوية بالنسبة إلى الكلام الطبيعى، غير أنه يصف الكلام بطريقة توحى بأن الكتابة- من حيث هى اسم للعلاقة الاختلافية والإحلال التكميلى- هى التى تقوم بإنتاج الكلام. وبما أن الكتابة بمعناها الضيق تحل

محل الكلام فلابد أن عملية الإحلال ممكنة وفاعلة، وهى العملية التى يرى دَريدا أنها تنطوى على خصائص الكتابة بالمعنى الشامل: الاختلاف، والتكميل، والإحالة من دال إلى دال دون وصول إلى مدلول يتجاوز التسلسل، إلخ. يذهب دَريدا إلى أن الانحطاط ما بعد الأصلى- أىْ إحلال الكتابة محل الكلام- يتضمن عملية من التكرار سابقة على الأصل، أىْ عملية من الإحلال التكميلى سابقة على الكلام بل ويتموضع الكلام- بمقتضاها- كنتاج لها. يتضمن هذا الإحلال بالضرورة سلسلة غير متناهية من الإحلالات التى لن تصل أبدا إلى حضور متعالٍ ينجو من العلاقات الاختلافية. إذ سيقود الحضور فى كل مرة إلى دال آخر، كما يحدث فى الكتابة. وحين يدقق دَريدا فى وصف روسو لأصل اللغات يكتشف أن الكلام بديل عن الإيماء الذى هو بديل عن الصرخة، كما يكتشف أن النغم الأصلى فى الصوت لا يتجسد ولا يتشكل إلا عبر اختلافات كمية. وإذا كان ذلك كذلك فالأصل نفسه يتشكل عبر علاقات تكميلية اختلافية تحدث ضمن نسق أو نسيج أكبر. ويحيل هذا النسق أو النسيج الأكبر- كما يحدث فى الكتابة- إلى ما وراء نفسه دون أن يصل إلى حضور طبيعى حى بمنأى عن الاختلاف. وبسبب أن الاختلاف difference والإحلال التبادلى التكميلى supplemental intersubstitution عمليات أولية-فيما يرى دَريدا- فلن يأمل المرء أبدا فى الوصول- على مستوى الخطاب أو العالم- إلى نقطة متطابقة مع نفسها أو حاضرة بنفسها تعلو على العلاقات الاختلافية. نقطة التعالى إذن

مجرد نقطة إضافية أخرى على طول التسلسل.

لذلك كله يجد دَريدا فى التعارض الذى يقيمه روسو بين الكلام والكتابة صيغة نموذجية من صيغ الميتافيزيقا. إذ إن ما يحدد أسبقيةَ الكلام نزعةٌ مركزية تعمل بمقتضى اللوغوس وبمقتضى قيمة الحضور والحياة الواعية والقُرْب والتملك: أىْ بمقتضى ما يكون خاصا وداخليا، بمقتضى ما يكون هو نفسه وليس آخر. ولا تتمتع الكتابة بأدنى امتياز بسبب أنها تمثل رحيلا عن الحضور والتملك. فالذات الحية أو اللوغوس غائب عن الكتابة، كتابة هى دائما علامة على المسافة والإزاحة والانفصال. بقدرة الكتابة أن تنتسب إلى أىّ أحد، فهى تضع نهاية للخصوصية أو التملك المتطابق مع نفسه الذى يؤشر عليه الكلام. تقدم الكتابةُ المعنى من خلال علاقات تبادلية اختلافية بين أجزاء الكتابة، أما الكلام فيستغنى عن الوساطة (عن الغير، أىْ عن الارتباط بالآخر ارتباطا تشكيليا) فيصل إلى المعنى بما هو كمال الوعى كمالا فوريا مباشِرا. تقتضى الكتابة اختلافا فى المسافة بين أجزاء الجملة، كما تقتضى تأجيلا مؤقتا لأن الجملة لا تقرأ دفعة واحدة ولا يكشف معناها عن نفسه بومضة من ومضات الحضور المباشر.

ضمن حدود الميتافيزيقا، يصير الكلام صيغة روحانية، أما الكتابة فتقتضى اتساع التاريخ والمادية اتساعا مكانيا وزمانيا. ويصف دَريدا العملية التى تخضع بمقتضاها الكتابةُ للكلام بأنها صدى لطغيان ميتافيزيقى تقليدى تتفوق بموجبه الروحانية المتعالية

على المكانية الدنيوية المنحطة الساقطة. وفى هذا السياق، يمكن الكلام عن طغيان العمل الذهنى على اليدوى. وكما فعل ماركس من قبله، يؤدى تفكيك درَيدا لهذا التعارض التراتبى إلى اعتبار الروحانية مجرد لحظة محددة باختلاف (مكانى) وتأجيل (زمانى)، يمكن أن نطلق عليه بألفاظ بنيوية فضفاضة المادية والتاريخ.

تعلن المثالية الميتافيزيقية أن الاختلاف- من حيث هو تاريخ ومادية- يقع فى الخارج، هو الخارج المطلق بالنسبة إلى التملك والحضور- اللوغوس، الوعى، الكوجيتو- ذلك أن الاختلاف- فى كل السيناريوهات الميتافيزيقية من أفلاطون إلى هيجل- "يسقط" فى التاريخ والمادية، حتى تستعيدهما هذه السيناريوهات كمظاهر للجوهر المثالى. وكما ذهب ماركس إلى أن ما يظهر بمظهر الفكرة الروحانية هو نتاج عملية مادية، يفكك درَيدا الميتافيزيقا بإظهار أن نموذج المثالية المعمَّم- الحضور والتملك بوصفهما عين وجود ما يوجد- هو أيضا نتاج عملية اختلاف ومفاضلة، وهى العملية التى تفترض المثالية ضرورة استبعادها حين تحدد التملك بأنه كمال جوهرى يتطابق مع نفسه بنفسه، وينأى بنفسه عن المكانية والتاريخ.

يعتبر انتقاد درَيدا لنظرية أوستن عن أفعال الكلام أو المنطوقات الإنجازية مثالا على الكيفية التى يحمل بها التفكيك على الفلسفة الأنجلوأمريكية والأوربية. يشتمل فعل الكلام الإنجازى على صيغة الوعد والطلب والأمر، أىْ هو حدث كلامى يقوم بفعل شئ. ويستند درَيدا- فى مقاله الأول عن أوستن- استنادا قويا إلى فكرة التكرار

التى ناقشتها أعلاه. يرى أوستن أن أفعالا كلامية بعينها قياسية أو معيارية، أما الأفعال الكلامية الأخرى التى ترد فى مسرحية مثلا فهى أفعال كلام غير جادة (=غير موفقة (infelicities، يستبعدها من تحليله للغة العادية. وبحسب منطق "الطفيلية" عند دَريدا فإن أى شئ يتم استبعاده باعتباره أمرا عارضا يطرأ على النسق، يُعَدُّ إمكانا بنيويا لهذا النسق. إذ تترك أفعال الكلام المستبعَدة لكونها غير جادة أو غير موفقة- تترك بصمتها على نموذج أفعال الكلام المعيارية الجادة. الاستشهاد(*) -citation أو الإيراد فى مسرحية مثلا- نوع من التكرار، والتكرار فيما يرى دَريدا شرط لإمكان وظيفية كل الأشكال الدالة فى عملية التواصل. لابد للعلامة أن تقبل التكرار؛ فالمرء يتكلم ويمكن الاستشهاد بكلامه بحسب الشفرة وفى غياب مرسل الكلام على السواء. ولذلك يرى دَريدا أن فعل الكلام الذى يُدَّعى أنه معيارى يتشكل هو نفسه عن طريق صورة عامة من عدم السَوِيَّة يسعى أوستن إلى تنحيتها، وهى الاستشهاد أو الإيراد مرة أخرى citation. يجادل دَريدا بأن كل الأفعال الكلامية تفترض سلفا قابلية الاستشهاد أو الإيراد مرة أخرى وهى قابلية شاملة a general citationality. إذ حتى يؤدى فعل الكلام دورا علينا التسليم بأنه إيراد لشفرة أو عرف أو نموذج متكرر راسخ سلفا، ومنذ البداية على الفعل الكلامى أن يقبل التكرار فى أماكن وسياقات أخرى. التكرار repetition أو الإيراد مرة أخرى citationality هو الذى يجعل هوية الشكل الدال ممكنة بل ويؤسسها، وفى الوقت

نفسه يجعل الهوية الخالصة أو الحاسمة أمرا مستحيلا، والسبب فى ذلك أن الفعل الكلامى يحدث بوصفه استشهادا يمكن إيراده مرة أخرى أو تكراره فى مكان آخر وفى سياقات أخرى. التكرار هو الذى يهيئ تطابق الفعل الكلامى مع نفسه، لكنه أيضا هو الذى يغيره أو يجعله مختلفا عن نفسه. ودون حركة الإيراد مرة أخرى أو التكرار الذى يختلف بنفسه عن نفسه، لن يوجد حدث، ولن يحضر الفعل الكلامى. ولعل ذلك هو السبب الذى جعل دَريدا يستخدم هاهنا كلمة "إعادة" iteration محل كلمة تكرار repetition حيث تنطوى كلمة إعادة iteration على معنى مزدوج هو التكرار repetition والغيرية alteration أو الاختلاف difference. وعلى نحو مشابه لما حدث مع هوسرل وروسو، تنزاح هاهنا مركزية القصد الواعى والمعنى المتطابق مع نفسه، إذ عليها أن تشتغل ضمن نسق وبنية غير واعية سابقة عليها، كما عليها أن تشتغل ضمن إمكان إزاحة وشيكة تتخطى هيمنتها. ومن ثم فلا مَرْسَى مطلق لفرضية أوستن التى تُضْمِرُ مركزية الوعى القصدى، توجد سياقات متعددة فحسب يمكن تطعيم أفعال الكلام بها وقت اللزوم، أىْ دون الرجوع إلى قوة إرادة مشرِّعة. يذهب دَريدا إلى أن الإيراد مرة أخرى أو الاستشهاد cita-tion والأدب fiction والعرف convention أهمُّ للغة المعيارية المزعومة مما كان يحسبه أوستن.

فى رده على رد جون سيرل على هذا الانتقاد، يقدم دَريدا أفكارا صارت مألوفة حاليا: أن الفلسفة تقوم على أساس شفرة ذات تراث

مجهول وعلى سلاسل من المفاهيم وعملية إنتاج غير تصورية، وأن الغياب يترك بصمته سلفا على القصد الحاضر، وأن الهوية تتعين عبر العلاقات الاختلافية وحدها ولذلك فهى ليست حاضرة حضورا ذاتيا كاملا، وأن التكرار هو الذى يمنح الدلالة حركتها، وأن الانشقاق الحاصل فى هوية فعل الكلام المفترضة هو الذى يجعل فعل الكلام ممكنا وهو أيضا الذى يجعل نقاءه مستحيلا، وأن الإمكان البنيوى الضرورى الذى بمقتضاه تنتقل أفعال الكلام عن سياقها حتى ترد فى مكان آخر- هذا الإمكان لا تحكمه أية شفرة أو سياق مفرد، وأن تعارضات من قبيل التعارض بين الفلسفة الجادة واللعبة الأدبية تصبح تعارضات إشكالية حين نفكر فيها من خلال حركة الإيراد مرة أخرى أو الإعادة التى تشكلها، وأن أفعال الكلام المعيارية تتأثر على الدوام بأفعال كلام غير معيارية، وأن الإعادة تدمر التعارض بين الطبيعة والعرف، وأن أطروحة أوستن وأحداث الكلام التى يدرسها مدموغان سلفا بإمكان الأدب إما من حيث هو سياق ترد فيه أفعال كلامية أو من حيث هو نسق أعراف تُضْفِى على هذه الأفعال معنى. والسبب فى كون ذلك كذلك أن الإعادة iteration التى تدمج بين التكرار repetition والغيرية alteration أو الصيرورة آخرَ becoming other، تنطوى ضمنا على إمكان بنيوى يقتضى من الفعل حتى يقع أن يقبل الورود مرة أخرى، أىْ لابد أن ينطوى الفعل على إمكان تكرار حدوثه ومن ثم احتمال "محاكاته وتلفيقه والاستشهاد به" وما أشبه. ولهذا السبب لا يمكن للفعل

اللغوى المعيارى أن يتميز فى علاقة تعارض حاسم مع الأدب أو العرف، وليس من الممكن تبرير قيمة الطبيعة- وهى القيمة التى تسمح باصطناع هذا التحديد التعارضى- بادعاء الموضوعية وهو الادعاء المعتاد فى هذه الظروف. يلح دَريدا على أن تحليل أوستن بفرضيته اليقينية عن المعيار الطبيعى محكوم عليه بنيويا بتحيز غير طبيعى:

قبل فرضية الموضوعية، لن يصبح تعارض جاد/غير جاد... حرفى/مجازى، إلخ موضوعا للتحليل بالمعنى الكلاسيكى للمصطلح- المعنى المتزمت والصارم والجاد- دون أن ينبثق أحد الطرفين- الجاد أو الحرفى أو حتى المتزمت- ليحدد قيمة الخطاب النظرى نفسه. وبذلك يجد هذا الخطاب نفسه شريكا متمما- جزءا أو قسيما متحيزا- للموضوع الذى يدَّعى أنه يحلله. وهذا الخطاب حين تحدده التراتبية قبل أن يحدده موضوعه، لن يكون محايدا أو موضوعيا بالمرة (الشراكة المحدودة، صـ 211).

. يخلص دَريدا إلى أن هذا الشرط الإشكالى الممكن يحرم النظرية من العلمية التى تدَّعيها عن نفسها. وهو ينتقد سيرل على طول خطوط مماثلة. يذهب دَريدا إلى أن "لغة النظرية تترك على الدوام فضلة لا قوام لها ولا تقدر نظرية اللغة على إضفاء طابع مثالى عليها" (الشراكة المحدودة، صـ 209). ويغفل سيرل عن حقيقة أن منطوقاته النظرية التى توسع من نظرية أفعال الكلام النسقية والمثالية والمجردة هى نفسها أفعال كلامية. وبما أن تبرير سيرل

للنظرية يتكئ على القياس التمثيلى- أىْ على مقارنة مجازية بين نظرية فعل الكلام وعلوم أخرى- يشير دَريدا إلى أنه حتى "بمصطلحات سيرل، تتأسس النظرية بالكامل على المجازى والتهكمى، أىْ على غير الحرفى" (الشراكة المحدودة، صـ 209). وأخيرا يرى دَريدا أن فرضية أوستن المنهجية الموضوعية التى يستبعد على أساسها أفعال الكلام غير الجادة ثم تبرير سيرل لهذا الاستبعاد على أساس أنه حالة من اللزوم المنطقى، ليسا سوى "أشكال زائفة" من الخطاب؛ مما يوحى بإمكان أن الأدب غير مشتق. وبكلام آخر تصبح الفرضية الخاصة بالموضوعية العلمية- المألوفة ظاهريا- مجرد شكل من أشكال الأدب. يفترض أوستن وسيرل منطقا يشرِّعان من خلاله حكما غير منطقى، مؤداه نسبة أسباب الانهيار الأنطوأخلاقى إلى العلاقة الاختلافية بين الأفعال الكلامية الجادة والأفعال الكلامية غير الجادة، وهما بذلك يكرران إيماءة من إيماءات الميتافيزيقا.

ليس الغرضُ من هذا التحليل الحطَّ من قيمة القصدية الواعية- ذلك المركز الذى يتمتع بامتياز تقليدى فى الميتافيزيقا- بل إدراجها ضمن بنيات وحركات أكبر تمنحها دورا وتحرمها من أى سلطان مركزى أو أصلى. فالقصدية الواعية لا تتحقق بالكامل ولا تحضر إلى نفسها، لأن حركة الإعادة التى تجعلها ممكنة تقدم انشقاقا أو ازدواجا تشكيليا يجعل نقاءها مستحيلا. وعليه، ينبغى إعادة تحديد موقع فاعلية اللوغوس the logos، أىْ المنطق logic. يكتب دَريدا:

"إن القضية التى نناقشها هاهنا تتعلق بقيمة ما يطلق عليه بوجه عام اسم المنطق، تتعلق بإمكانه ونسقه. قانون الإعادة ونتائجه التى عالجناها تتحكم فى إمكان أية فرضية منطقية، سواء كانت فعلا كلاميا أم لا. ولهذا السبب ليس للمنطق التأسيسى ولا أية قاعدة فى نظام منطقى القدرة على تقديم حكم أو فرض معايير على إمكانات المنطق السابقة عليه" (الشراكة المحدودة، صـ235). يتحدث دَريدا أيضا عن إمكانات سابقة على الدلالة فى لعبة التركيب اللغوى، وهى الإمكانات التى تسمح بوجود المحتوى الدلالى دون أن يفرض بنفسه شكل المعنى. إن ما يسبق المنطق- قانون الإعادة، أىْ قانون التكرار بوصفه غيرية أو اختلافا مرجِئا- يفرض على الخطاب المنطقى الجاد إمكانا بنيويا يجعله قابلا للمحاكاة وإيراده مرة أخرى والسخرية منه وتحويله إلى لعبة أدبية. وبالطريقة نفسها يمكن إيراد لعبة أدبية- من قبيل "الأخضر هو حيث"- فى سياق مختلف، وجعلها تقوم بدور الكفيل الجاد لمحتوى صحيح موضوعيا.

وإذن يرى دَريدا أنه من غير المنطقى استبعاد عناصر مثل عدم الجدية أو الاستشهاد (=الإيراد مرة أخرى) من نسق أفعال الكلام لاعتبارات شرطية أو منهجية، ذلك أنها أمثلة على عملية استشهاد أو إعادة شاملة كامنة فى جذر نسق نظرية أفعال الكلام. ويخلص دَريدا من خلال ذلك إلى أن هذا الجذر يبدو بمثابة "طوبولوجيا انعدام تأسيس" topology of the unfounded تُزيح اللغةَ عن سلطانها الفلسفى. فالعمليات التى تتحكم فى اللغة وتضبطها غير محكومة ولا

منضبطة بنظام الحقيقة الفلسفية، وما من لغة شارحة يمكنها أن تقدم وصفا لهذه العمليات دون أن تخضع لقوانينها.

وعلى سبيل الإجمال يمكن القول بأن "الثورة" التفكيكية تسائل الدعامات الأساسية العزيزة على الفلسفة البرجوازية فى صيغتها المثالية (الظاهراتية الأوربية) وفى صيغتها الوضعية (التحليلية الأنجلوأمريكية): إنها تسائل إمكان نسق بديهيات شكلية مكتمل يقدم معرفة مطلقة، تسائل أولية الوعى وثانوية الإحالة السميولوجية إلى معنى مثالى سابق على التشكيل اللغوى، تسائل قيمة الحقيقة بوصفها وفاء مطلقا بالإحالة من الكلمة إلى العالم، تسائل منطق التعارض الثنائى الواضح بذاته (فيزياء/تقنية، طبيعة/ثقافة، حسى/عقلى، وما أشبه من ثنائيات متعارضة)، تسائل أسبقية الهوية والوحدة من حيث هى أسبقية منطقية وسياسية أخلاقية، كما تسائل أسبقية التجانس على الاختلاف والغيرية والتنافر، تسائل الرغبة فى اختزال الضدية والقوة الاختلافية عبر أنماط من كون الشئ عين نفسه مما يضفى امتيازا على قمع التوسط (توسط التاريخ والتأخير الزمنى والإطالة المكانية، توسط الانعطاف البلاغى، إلخ) لصالح وهم مباشَرة حضور ملتئم على نفسه أو لصالح جوهر مطلق (أنطولوجى أو مثالى، جوهر وجود أو معنى)، تسائل الرغبة فى الطمأنينة المتولدة عن الهيمنة المعرفية على الشقاق وعدم اليقين، تسائل تشييد أوصاف فلسفية مؤسسة على الدائرية (رجوع اللغة إلى معنى مثالى سابق على الوجود، أو الرجوع إلى عالم مادى ثابت ينجو من بنية

الإحالة أو لا تنتجه العلاقات الاختلافية)، تسائل الرغبة فى أسس ثابتة تتوقف بمقتضاها الإحالة إلى الشئ عند الشئ فلا تتجاوزه إلى غيره، تسائل العملية التى بمقتضاها يكتسب اللوغوس وضعا مركزيا فيصير قاعدة ونقطة إحالة مطلقة تتحدد من خلالها حقيقة العالم، تسائل الإيمان بالتملُّك (كون الشئ عين نفسه، الخصوصية، التطابق الذاتى)- تملُّك الكيانات والأفكار والأحداث المستقلة عن الغيرية أو عن أية علاقة بالآخر، تسائل مفهوم أولية الطبيعة وقيمتها المعتبرة أصلا أو علة تجعل من التاريخ والمؤسسات منزلة ثانوية، تسائل تدشين قواعد مؤسسة على قيم واضحة بذاتها مثل قيم الحضور أو التملك وهى القيم التى تجعل من الآخر منحطا أو منحرفا أو عارضا أو ثانويا، تسائل التجاهل المستمر لعملية تبادل التشكيل الاختلافى الكامن فى التعارضات التراتبية، إلخ.

يلح دَريدا على عدم وجود حقيقة متعالية توجِّه المشروع التفكيكى لاهوتيا كنظام عقلانى يمتلك مبادئ أولى وبديهيات ومسلمات تحدد خطه المنطقى منذ البداية، فالتفكيك "استراتيجية بلا نهاية". ويستخدم دَريدا مفردة "سلسلة" ليصف بها هذه الاستراتيجية: التفكيك سلسلة من الجدل مع الفلسفة وليس مراكمة للنسق الفلسفى، وهدفه إظهار أن النسقيةَ الفلسفيةَ شأنٌ استراتيجى يتظاهر بأنه مبنىٌّ على نسق بديهيات متعالية أو واضحة بذاتها.

ينتقد التفكيك التعريفات التى تجعل من الحقيقة المثالية اكتمالا مطلقا أو مطابَقة أو تطابقا ذاتيا أو تعاليا. غير أنه فى الوقت نفسه

يسائل موقع النقد؛ أيْ يسائل فرضية أن المرء بقدرته انتقاد حقل الاختلاف من خارجه انتقادا حاسما، وهو الحقل الذى يشتغل من خلاله الناقد وموضوع النقد. ومن جهة دَريدا لا يوجد موقع نقدى متعالٍ يتخطى التاريخ، وحين يسترسل دَريدا فى الكلام عن نفسه وعن أفكاره نراه يبذل جهدا مضنيا لمواجهة عدم القدرة على الخطو بعيدا عن الاختلاف من حيث هو تاريخ أو من حيث هو حركة بنيوية دقيقة كامنة فى صميم الحياة اليومية.

ويبدو هذا الموقع أجنح إلى السياسة عند ماركس حين يتخلى عن "التفسير" لصالح الممارسة، فالنظرية لا تطمع فى منزلة شرعية متعالية أو فى الحقيقة، بل تتموضع فى التاريخ والمادية ويتخطاها التاريخ والمادية، إذ ليس لها السلطان الذى به هيمنت الفلسفة تقليديا على العالم حين شيدت تمثيلات متطابقة على نحو مطلق، أو أنساق منطقية شكلية تستجيب لحضور خاص وجوهر أو ذات كلية أبدية. وفكرة "الغير الأساسى" radical alterity عند ماركس فكرة من النوع الذى يعتقد دَريدا أنه يتجاوز التعريف الفلسفى التقليدى للحقيقة، ذلك أن قوامها اللزوم العلائقى. فما القيمة التبادلية إلا علاقة ليست حاضرة بحد ذاتها، فهى ليست ذاتا نظرا لأنها تنتسب إلى نسق اقتصادى اجتماعى، وهى ليست جوهرا نظرا لأنها نتاج اختلافات وعلاقات. يدمر تحديدُ العالم تحديدا علائقيا الدعاوىَ المثالية التى يمكن للنظرية أن تدعيها، من قبيل القدرة على تشييد مفهوم منطقى متطابِق ومستقل تستغرق شموليته كل شئ فتملأه

بالمعنى. تفرض العلائقية على النظرية ضرورة التسليم بأنها مجرد ممارسة فى التاريخ؛ أىْ مجرد تتبع للعلاقات واستنباطها فليس دورها خلع اسم خاص على العالم من موقع نظرى أو نقدى ينفصل افتراضا عن الحقل الذى يوجد فيه موضوع معين. النظرية عمل la-bor، وتكتسب قيمتها من حيث هى كذلك؛ ومن ثم يُبْطِلُ ماركس- كما يفعل دَريدا- افتراضين قبليين فى المثالية: التمييز بين الذهنى واليدوى والتمييز بين النظرية والممارسة.

تنطوى "استراتيجية" ماركس (وهى ليست نقدا فلسفيا يتأسس على مبادئ أولى متعالية) على نهاية هى تهيئة أفول الرأسمالية، أما استراتيجية دَريدا فلا نهاية لها، على الأقل فيما يرى دَريدا. ويمكن- تاريخيا وسياقيا- تحديد هذه "الراديكالية" التى تقاوم فكرة النهاية بالرجوع إلى أرثوذكسية فلسفية كانت تسود فرنسا أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات حين كتب دَريدا عمله الأول الذى قام فيه بوضع نهاية دائرية ومنطقية بذاتها للظاهراتية والديالكتيك المثالى. ومع ذلك توجد نهاية لاستراتيجية دَريدا هى إبطال النهاية بكل أشكالها الفلسفية: تأسيس بديهية، نسق شمولى، حقيقة هى حضور الشئ فى ذاته دون حجاب، تطابق ذاتى، إلى آخر القائمة. إن دَريدا مقود بمبدأ الاختلاف. وينطوى استبعاد النهاية على إخضاع الذات لها "على المستوى الاستراتيجى": مقاومة النهاية تعنى التورط فى نهاية مقاومة النهاية. إغلاق الباب إغلاقا تاما يعنى فى النهاية انفتاحا داخل الانغلاق، وفى المقابل يشير الحرص على

فتح الباب إلى أن انغلاقه إمكان واقعى قائم؛ فالإبقاء عليه مفتوحا هو قُفْل الانغلاق.

سوف أنتقد الآن- بشكل أولى وفى إيجاز- التفكيك، أو على الأقل ما قمت بعرضه منه.

يتمثل انتقادى الأول فى أن التفكيك يفتقر إلى نظرية اجتماعية، وليس هذا الافتقار مجرد سهو عارض أو غير محايث بل هو عيب جوهرى، لأن التفكيك يشارف إمكان هذه النظرية وضرورتها دون أن يقدمها؛ فالتفكيك يصف ضرورة منطقية أو بنيوية تقتضى تحويل المبادئ الميتافيزيقية- الوعى، المعنى المثالى، الحضور، الطبيعة- وقلبها إلى "نص اجتماعى"، حيث إنها مبادئ تعبر عن نفسها فى الأساس بشكل خارجى. صحيح أن التكرار يشكل الاستملاكَ أو خصوصية ما يبدو أنه متطابق مع نفسه أو مفرد، لكن استنادا إلى هذا التملك يُمَوْضِعُ التكرارُ ما يشكله فى نسق من علاقات اختلافية بما هو آخر، بما هو ليس نفسه. ويعمم دريدا هذا الاستبصار على مستوى النقاش الفلسفى فيستخدمه ببراعة فى دحض أسس الفلسفة البرجوازية وعلم الاجتماع واستراتيجياتهما اليقينية، لكنه يخفق فى المضى بنتيجته المنطقية إلى النهاية: تحليل التشكيل الاجتماعى للوعى عبر اللاوعى، وتحليل كبت العلل التاريخية الاجتماعية، ذلك الكبت الذى يتكئ على نماذج الطبيعة وعلى التوظيف السياسى للصيغ المعرفية paradigms العقلانية فى السياسة الاجتماعية، وعلى مستوى أعم التوظيف السياسى للدور

الذى تلعبه العمليات والإجراءات المتمركزة لوغوسيا فى الملاحقة اليومية للسلالة والجنس والاضطهاد الطبقى. وبكيفية مشابهة تؤدى- على المستوى النظرى- فكرة دَريدا عن تشعب جذور كل الأسس الميتافيزيقية- وهو تشعب لم يتم التأسيس له- إلى علم اجتماع معرفة راديكالى a radical sociology of knowledge، أىْ إلى نزعة تاريخية historism تُناهض النماذجَ التاريخية الميتافيزيقية المتعلقة بالاستمرارية والتحقيب والشخصانية بفتح حقل تحليل غير محدود ضمنا داخل فضاء محدود. وهاهنا يقف عمل دَريدا عند تحليل سلاسل المفاهيم الفلسفية فلا يتجاوزها.

نقطة واحدة فى التفكيك هى التى تجعل هذا التحليل تحليلا اجتماعيا، أىْ تحليلا له امتداد فى التاريخ: الوعى والمفاهيم مادية. فالمفاهيم الفلسفية تعتمد عند نقلها على قوى غير فلسفية مثل النشر والتعليم، ويميل هذا الاعتماد إلى تعطيل التعارض الميتافيزيقى الصارم بين الفلسفى أو التصورى من ناحية والاجتماعى أو المؤسسى الاقتصادى السياسى الثقافى من ناحية أخرى. ومع ذلك يظل تحليل دَريدا قاصرا على المفاهيم واللغة، فلا يطال المؤسسات الاجتماعية. ويمكن تفسير ذلك بطريقة تاريخية اجتماعية؛ إذ من المحتمل أن التأهيل المعرفى الصارم والانعزالى الذى تلقاه الفلاسفة الفرنسيون يناوئ توسيع حدود الفلسفة إلى نظرية اجتماعية حتى حين تصل الفلسفة إلى مسوِّغ فلسفى لمثل هذه النقلة. حتى الفلسفة الماركسية الفرنسية (وبصفة خاصة فلسفة ألتوسير) ذات المحتوى

الاجتماعى تتكشف عن ميل مثالى. إن قوة التكرار هى التى تجعل القصد الواعى ممكنا بل وتحدده، وبالقدر نفسه فإن قوة المؤسسة التعليمية المنتَجة على المستوى التاريخى الاجتماعى هى التى تجعل القصد الواعى لفلسفة التكرار ممكنا بل وتحدده. مما يعنى دحض أية محاجَّة تمنح أولوية للتكرار على السببية المؤسسية الاجتماعية. ولا ذنب لدَريدا فى ذلك؛ فهو يرى أن التكرار ناشط فى المؤسسات بوصفه قوة إعادة إنتاج. والمثال الوحيد المقنع الذى يقدمه دَريدا هو موقعه كمعلم repetiteur أو مدرِّس فى نسق المدرسة الفرنسية(11). فنشاطه فى التكرار ممكن ومحدود بتكرار شامل ناشط فى مؤسسة التعليم التى ترتبط فى فرنسا ارتباطا وثيقا بالدولة. إن قيامه بالتدريس ليس مجرد نشاط قد اختار القيام به وكفى بل هو أيضا مباشَرة لحركة تكرار أوسع وضمان لها، حركة تؤكد إعادة إنتاج المدرسة والدولة. وتجد هذه الحجة سندا لها فى النظرية الماركسية عن إعادة الإنتاج على المستوى الاقتصادى والإيديولوجى، كما تستند هذه الحجة يقينا على تحليل ماركس للكيفية التى يكرر بها التاريخُ نفسَه فى الثامن عشر من برومير.

غير أن هذا المثال يوضح أيضا أن القوة فاعلة ليس لأنها قوة تكرار بل لأن التكرار- من حيث هو حركة اجتماعية تاريخية- يستند إليها. وبما أن التكرار الشامل فاعل فى النسق المؤسسى حتى يعمل هذا النسق، فعليه أن يدعم نفسَه بالممارسة التجريبية والعوامل الاجتماعية. وحتى حين ينكمش القصد الواعى لهذه العوامل تماشيا

مع اللغة والتاريخ واللاوعى السائد فإن قصدها وفعلها يقتضيان قوة التكرار حتى تمارس فاعليتها. ويميل دَريدا- شأنه شأن بنيويين فرنسيين آخرين- إلى التقليل من قيمة العامل الذاتى، ويمكن فهم هذا الميل لو أخذنا بعين الاعتبار ردود الأفعال الحادة على ما استنته النزعة الإنسانية المغرقة فى الذاتية من طرائق نقدية فى مختلف المذاهب الظاهراتية والوجودية. ولا أريد أن أبدو مسايرا لمنتقدى التفكيك الوضعيين أو التجريبيين الأنجلوأمريكيين الذين يرفضون فكرة أن يشتغل العالم المادى جزئيا بواسطة قوى غير تجريبية أو منافية للحدس مثل حافز التكرار، بل إنى أتبنى موقفهم وبصفة خاصة موقف الماركسيين الموجَّهين على المستوى التاريخى الاجتماعى، إلى الحد الذى أعتقد معه أن تأكيد دَريدا على التكرار والاختلاف يفتقر إلى الصواب. فكما يرى نقاد الأدب الأنجلوأمريكيون يصبح هذا التأكيد- هو نفسه- ميتافيزيقياً. إن قوة التكرار الشاملة جوهرُ أية مؤسسة، فالنسق الرأسمالى يتقوَّم بعملية إعادة إنتاج تلقائية، وينتج عن الاختلاف بين الحاجة والفائض- القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية- قوةُ عمل تَدَّعِى أنها طبيعية ومتطابقة مع نفسها، غير أن التكرار والاختلاف لا يقومان بدورهما دون تعين، وهذا التعين اجتماعى وتاريخى ولا يتكرر أو ينعاد. وبكلام آخر، التكرار قوة فاعلة ولكنه ليس القوة الوحيدة الفاعلة. ينطوى مفهوم التكرار على حضور تجريبى يقلب الخارج إلى الداخل، والتكرار نفسه بهذه الطريقة غير متطابق مع نفسه. لكنه

بالضرورة يقلب الداخل إلى الخارج بسبب أنه لا يوجد إلا فى علاقة اختلافية بآخره، فعلاقته بالتاريخ التجريبى متقلبة. والتكرار- من حيث هو إعادة إنتاج اقتصادية وإيديولوجية- يتيح اشتغال الرأسمالية اشتغالا نسقيا لكن بالطريقة التى يتيحها العمال. والقوة التى تجعل العمال يعملون ليست قوة التكرار وحدها. ذلك أن الحاجة إلى القوت اليومى- الذى هو الأساس فى إعادة إنتاج قوة العمل- تلعب دور الاختلاف الكمى، غير أن هذا المستوى من القيمة الاستعمالية يظل بمثابة حد أدنى لا يمكن تخطيه، إذ بدونه تتوقف الحياة ويتوقف التكرار. ويعنى ذلك من وجهة نظر دَريدا أن الحياة تنطوى بداخلها على إمكان ضرورى ينفتح باستمرار على الموت، ولا قيمة لهذه النتيجة الفلسفية الوجودية الجديدة ما لم تُتَرْجَمْ بتعبيرات اقتصادية واقعية: أن ضرورة العمل- الحد الأدنى من الأجر الذى يقتضى إعادة إنتاج قوة العمل لدى العمال- لا تتطابق مع نفسها أو ليست أمرا طبيعيا، بل هى حد متغير بين قوى النضال التى تحاول الرأسمالية أن تنتقص منها قدر المستطاع حتى تصل بها إلى حد الموت، وبين قوة صراعات العمال التى تحاول أن تزيد فى الحاجات قدر المستطاع ضد الهيمنة الرأسمالية. وحين يتم استخدام البصيرة الفلسفية بهذه الطريقة تصبح بصيرة سياسية: العمل من أجل البقاء ليس هو وجه الحياة الطبيعى أو المتطابق مع نفسه بل هو على الأصح حد متوتر؛ هو اختلاف بين القوى يحدد الحياة من حيث كونها حدا يتهدده الغياب والحرمان والموت.

إن قانون الطفيلية - العوارض الخارجية أو الاحتمالات الثانوية المؤشِّرة على إمكانات قبلية أو أولية - ليس من المستطاع ترجمته بسهولة إلى مبدأ اجتماعى. فإساءة توظيف ستالين لماركس تشير إلى أن نص ماركس ينطوى على إمكان ضرورى يتيح إساءة القراءة، لكنها لا تشير إلى ضرورة ستالين بالنسبة إلى ماركس. كما أن توظيف مدرسة ييل للتفكيك توظيفا يتسم بالمحافَظة على المستوى السياسى ينطوى أيضا على بعض النتائج الغريبة، منها على سبيل المثال ترجمة التعقيد الفلسفى إلى نموذج عتيق من النقد الجديد الذى انزاح عنه الغطاء محدثا ضجة كبرى دون تعديل ذى بال فى كفاءته. ولم يغير ذلك من الملمح السياسى ذى الطابع اليسارى عند دَريدا، على الرغم من أن تأكيده على سالبية الذات تجاه وطأة التراث يفضى إلى نزعة تراثية محافِظة كما أنْ إدراجه للمنطق والحقيقة داخل حركات أوسع قد يولد عدمية إبستيمولوجية تكرس الوضع الراهن الذى يبدو أنه ثائر عليه.

حين قلت فى بداية هذا المقال إن دَريدا ليس فيلسوفا ماركسيا وإن التفكيك ليس فلسفة ماركسية كنت أقصد أن نيته المعلنة وفاعلية التفكيك الضمنية ليست راديكالية على المستوى السياسى بالقدر الكافى. فالغاية على المستوى المؤسسى ليست سياسية بل هى فلسفية، مع أن المنهج داخل مؤسسة الفلسفة الأكاديمية يضع موضع التساؤل المبادئ الإيديولوجية فى النزعات الفلسفية المحافِظة مثل: النزعة الإنسانية، فلسفة التعالى المثالية، الوضعية المنطقية،

مذهب الحدس، مركزية اللوغوس، نظرية المعنى، إلخ. والتفكيك مفيد جدا عند هذا المستوى فى نقد الإيديولوجيا نقدا ماركسيا، وأنا أعنى بـ"الإيديولوجيا" هاهنا مجموعة الأفكار والممارسات التى تعيد إنتاج السلطة الطبقية. إن الإيديولوجيا من حيث هى صيغة معرفية مهيمنة على العلوم الاجتماعية والتطبيقية البرجوازية تعتمد فى الغالب على مبادئ يسائلها التفكيك. ولعل انتقاد التفكيك للنزعة العلمية عند سيرل يكشف عن ذلك. ولعله من الواضح أيضا أن النقد التفكيكى يطوق أية فكرة عن الحرية الشخصية لا تضع فى اعتبارها حركات التكرار الشامل التى تكتمل من خلال فعل قصدى ظاهر والتى تكفل إعادة الإنتاج المؤسسى. فالمفاهيم وتواريخ الكلمة والقوى المؤسسية سارية فى– وعبر– أشد الممارسات اليومية لاوعيا، فاعليتها خفية، وقوتها التى هى قوة تكرار تسهر على رعاية السيطرة الطبقية(12).

فى أحد الحوارات التى أجريت مع دَريدا منذ سنوات قليلة انتقد مذهب الإرادة الثورية، وذهب إلى أن الممارسة الراديكالية تحتاج إلى تبنى استراتيجيات متعددة مراوغة وغير مباشِرة. وتتجاوب هذه الرؤية مع انتقاده لما يتمتع به الوعى من امتياز فى الميتافيزيقا المتمركزة لوغوسيا. فالصراع التاريخى عميق الجذور، ينغمس فيه المرء دون وعى منه إلى حد يُفترض معه أن ما يريده المرء أو يقصده هو ما يفعله أو يحصل عليه أو حتى ما يثابر على فعله فى الواقع. ويدّعى ماركس أن الوجود على هذا النحو قادر على صنع التاريخ بحسب ما يقدمه التاريخ فقط. لعله من الحق أن رؤية دَريدا تتسم

بالحذر والشك، لكنها ليست رجعية كما يدعى بعض النقاد اليساريين. فالملمح الوحيد فى التفكيك الذى يلقى اعتراضات سياسية يتعلق غالبا باندراج الحقيقة داخل عمليات أوسع تقوم بتشكيلها ولا تخضع لسلطان الحقيقة. وقد فسرتُ ذلك بأن الحقيقة الكلية أو المطلقة ليس من الممكن تحديدها، غير أن الحقائق ممكنة، الحقيقة تعددية فى الغالب. مثلا، تفسر نظريةُ العمل والقيمة عند ماركس الموضوعَ الذى يفسر هو أيضا- كما قد تبين مؤخرا- توظيف سعر السلع [13]. فالموضوع نفسه له وصفان حقيقيان (مع اختلاف التضمينات السياسية باعتراف الجميع). وبطبيعة الحال توجد حدود، فالتعددية الممكنة التى تنطوى عليها أوصاف الحقيقة لا تعنى رؤية تعددية ليبرالية تجعل كل المواقف السياسية على الدرجة نفسها من الصحة.

وسوف أنتقل الآن إلى بعض التضمينات السياسية المحتملة فى التفكيك.

ينطوى مفهوما الاختلاف والتكرار على تضمينات تؤدى إلى إمكان تطوير المؤسسات السياسية والاجتماعية الديمقراطية بطرق ثلاثة. الطريق الأول أن الاختلاف والتكرار يعملان على تقويض شرعية الفكر التنميطى أو التصنيفى. فهذا الفكر يبتكر أنماطا أو أصنافا مكتفية بنفسها وحصرية تقوم بتنظيم العالم على المستوى التصورى والمعيارى. وتقوم هذه التصنيفات أو الأنماط- على المستوى المؤسسى- بدور المبادئ الهادية للسياسة الاجتماعية، إذ

تُعِينُ على نمذجة العالم على صورتها. فعلى سبيل المثال يقوم الفكر التنميطى اليقينى بترتيب كل الأشكال المختلفة أو "الموضوعات" فى اللغة الإنجليزية المستعملة بحسب نمط معيارى يتمثل فى إنجليزية البرجوازى الأبيض، ثم انحرافات شاذة عن هذا المعيار تتمثل فى كل اللهجات المتعددة غير البيضاء أو "الأدنى" من البرجوازى الأبيض. وهاهنا ترتد كل الاختلافات المتعددة إلى تعارض ثنائى ينطوى على معيار يُرَاتِبُ بين الخير والشر يقوم بدور الأساس الإيديولوجى لعقلانية الاستعمال الكلامى. وقد يفكر المرء أيضا فى الأنماط التصنيفية التى تتمايز بمقتضاها حقول المعرفة- سياسة، اقتصاد، قانون، سوسيولوجيا، إلخ- فهى حين يتم إضفاء الطابع المؤسسى عليها بوصفها حقولا مختلفة فى السياسة الاجتماعية وفروعا معرفية، نكتسب فيها خبرة تقنية تجعل العالم يبدو متشكلا من خلال حقول حصرية منعزلة انعزالا كاملا عن بعضها البعض. غير أن هذا النمط التصنيفى نفسه يعطى الاقتصاد حق إجراء تعديلات تقنية على القوانين، ومن المفترض أن الاقتصاد يقوم بوظيفة مستقلة عن السوسيولوجيا أو القانون أو السياسة، إذ يعلن كل منها أنه حقل تصورى وواقعى مستقل بنفسه. وتؤكد المقاربة التفكيكية أن أية لحظة موضعية أو تجريبية فى عملية التنميط تقوِّض كفاءة التنميط باعتباره مجرد خيال نظرى أو مثالى. فالسياسة متصلة حتما بالاقتصاد على مستوى التشكيل، أما السوسيولوجيا والقانون فلا ينفصلان عن بعضهما البعض إلا على المستوى الشكلى فقط. وأىٌّ

مثال عينى على التصنيف سوف يهدد فى الحال القانون الشكلى الذى يحكم الصنف أو النمط فيكشف عن العلاقة التبادلية (ويمكن للمرء قول العلاقة الاختلافية) بين الأصناف.

أما الطريق الثانى فهو أن فعل الاختلاف والتكرار يسائل الفرق بين الحسى والعقلى، بين الذهنى واليدوى، وهو الفرق الذى يلعب دور الأساس فى تقسيم العمل فيما يرى ماركس. وانتقاد هذا الفرق يتخذ عادة فى عمل دَريدا شكل انتقاد المعنى، المتصور أنه كمال مثالى متطابق مع نفسه يتجاوز عملية الدلالة التى تنقله فيما بين الوعى، فيلعب دور العلة فى الدلالة ونقطة توقف لها. ترى النزعة المثالية أن المعنى يقف خارج النص، لو عنينا بـ"النص" نسيجا أو شبكة من العلاقات والإحالات الاختلافية التى تحيط بكل من العمليات اللغوية والعالم التاريخى فيما يرى دَريدا. ومن ثم فليس مذهب المعنى المثالى، بما يقدمه من شرعية خلاصية تتجاوز المواصفات التاريخية الموضوعية والاختلاف، إلا مجرد طبعة حديثة من المثالية التى أطلق عليها ماركس "الإيديولوجيا الألمانية"، وهى فلسفة كانت تسعى إلى إعلاء المثالى وإقامة تعارض بينه والتجريبى أو المادى التاريخى (سواء اتخذ شكل مؤسسات اجتماعية أو إنتاج اقتصادى أو لغة). وعلى افتراض أن المعنى المثالى ليس علة أو أساسا بل نتاج قوى تستبعدها المثالية على الدوام لكونها مجرد أدوات تنتمى إلى عالم المادية التاريخية بل ولا معنى لها، فإن دَريدا من خلال قوى مثل الاختلاف والتكرار يسائل- مثلما فعل ماركس-

الأسس التى بمقتضاها ينقسم العمل. يزعم درَيدا أن الاختلاف والتكرار ليسا حسيين ولا عقليين، ليسا مثاليين ولا ماديين، بل إنهما يشكلان كل التعارضات المثالية التى تدعم أو تنشأ عن هذه التمييزات والفروق وفى الوقت نفسه يقومان بتفكيكها. لا يلعب الاختلاف والتكرار دور الأساس الشرعى أو المنطقى للمؤسسة الاقتصادية السياسية والاجتماعية التى تفترض سلفا صحة هذه التعارضات فتعتمدها لتضفى منطقا على التقسيم بين العمل الذهنى واليدوى أو الإدارى واليدوى.

وأخيرا تنطوى الفلسفة التفكيكية كما يمارسها درَيدا على اعتبار السلطة authority مجرد وظيفة function على مستوى الفهم (والممارسة) وليست لحظة .instance فالتفكيك من حيث هو انتقاد فلسفى للميتافيزيقا يحوِّل ما يُعتبر لحظات instances (أىْ الأفكار أو الكيانات التى تبدو متطابقة مع نفسها والتى يُفترض أنها بمنأى عن العلاقات الاختلافية والغيرية المتسمة بالتكرار، مثل: الوعى والمعنى والحقيقة المطلقة والطبيعة والحضور، إلخ) إلى وظائف functions (أىْ نقاط مشروطة تتموضع داخل سلاسل وبنيات متجذرة فى التاريخ وفى أنساق علائقية واختلافية كبرى). وتحويل اللحظات instances إلى وظائف functions يقوض سلطتها المرجعية the authority من حيث هى علة نهائية أو محدِّد مطلق- سلطة تتلازم فى الغالب مع هذه اللحظات. إن اعتبار لحظة الحدس الواعى الميتافيزيقية مجرد وظيفة داخل شبكات أكبر لا واعية-

سابقة على الدلالة وسابقة على اصطناع المفهوم ولذلك فهى نسيج تاريخى كامن تحت الوعى وإنتاجية لغة إحالية تلقائيا- يُضعف من الحسمية الجازمة التى تُعزى إلى الوعى سواء فى النظرية الفلسفية أو الممارسة السياسية. وعليه، فإن لحظة الموضوعية والحياد المنهجى فى العلوم الاجتماعية هى أيضا مجرد وظيفة لأحكام قبل منهجية حتمية (على سبيل المثال: أحكام الجاد/غير الجاد أو المعيارى/غير المعيارى لدى أوستن) تحدد سلفا- بالضرورة- طبيعة موضوعية وعلمية مزعومة لتحليل "تقنى ليس إلا". وهاهنا من وجهة نظر تفكيكية بالطبع، على العلم الحقيقى أن يضع فى اعتباره الاستحالة المطلقة لما يمكن اعتباره علما حقيقيا يصل إلى نظرية ماورائية تتعالى حتى على ممارسة هذه النظرية. إن النسق فى كل الأنساق يفتقر دائما إلى عنصر واحد على الأقل، ومن ثم فهو قابل للاتساع بلا حدود. وعدم قابلية الحسم أو عدم الاكتمال البنيوى الذى يفتح إمكان اتساع النسق اتساعا غير محدود، يفضى إلى نزعة عدمية على المستوى المعرفى وإلى السلبية على المستوى السياسى. ذلك أن اختزال السلطة اختزالا مطلقا من وضعية اللحظة إلى وضعية قوة خاوية- وليس إلى وضعية وظيفية- يؤدى ببساطة إلى إثبات ضمنى لأية سلطة فاعلة أو أكثر ذكاء. وذلك ما يفسر نزعة المحافَظة السياسية لدى رجال مدرسة ييل. لكن إزاحة السلطة اللحظية instantial authority إلى سلطة وظيفية functional authority ينطوى أيضا على تضمينات ديمقراطية واشتراكية راديكالية. ولعل

المثال الأقرب على ذلك فى التراث الماركسى وصف ماركس لـ كميونة باريس Paris Commune حيث صارت السلطة عقلانية وقابلة للحل وتداولية ووظيفية.

إن الانتقال من اللحظة instance إلى الوظيفة function فى التحليل يستتبع أيضا انتقالا من المطلقات إلى علاقات اختلافية متموضعة. وعلى سبيل المثال فإن قراءة نص تاريخى عن الحرب العالمية الثانية يؤسس نفسه "ميتافيزيقيا" على الحضور التجريبى، هذه القراءة ترى أن اللحظة التى تسببت- بالمعنى المطلق- فى حرب الباسيفيك كانت هجوم اليابان على بيرل هاربور. وبهذا التحديد السببى أدت المصالح السياسية إلى حضور حدث يمكن رؤيته. وحتى نفكك امتياز هذا الحضور وحتى نكشف عن جذر النسق غير المرئى وغير الحاضر فى الحدث، لابد من تتبع تاريخ العلاقات الاقتصادية بين اليابان والولايات المتحدة خلال عقد الثلاثينيات. إذ سيخلص المرء إلى استنتاج مؤداه أن اليابان كانت مدفوعة- إلى حد ما- إلى شن هجومها بسبب العقوبات الاقتصادية الوقائية وقطع سبل الوصول إلى موارد المواد الخام والأسواق. إن تفكيك حضور الحدث وسلطة السبب الوحيد يحوِّل اللحظة السببية إلى مجرد وظيفة داخل نص أو نسيج أكبر، فنرى جذر النسق متعدد الطبقات الذى يؤلف حضور الحدث؛ مما يحول دون اختزاله إلى شكل بسيط من الحضور. لقد أدت المصلحة السياسية الاقتصادية المدعومة بنموذج الأحادية السببية اللحظية إلى شن حرب ضد خصم خارجى ظاهر.

ويسمح لنا تفكيك حضور الحدث وسلطة السبب أن نشك- على الأقل- فى أن الخصم داخلى إلى حد ما وأن المصلحة السياسية الاقتصادية الداخلية المؤكدة دفعت إلى التماس خصم خارجى من أجل منفعتها المطلقة. وقد تميل المصلحة إلى تحويل وظيفية السلطة إلى لحظة قوة.

يفضى هذا التحليل التفكيكى للسببية التاريخية إلى توسيع غير محدود ينتج عنه أن النص التاريخى "غير قابل للقراءة". لكن هذه النتيجة تتعادل فى إطلاقيتها مع نتيجة الأحادية السببية. إذ بدلا من السقوط فى فخ قانون السبب الوحيد نسقط فى فخ قانون عدم القدرة على تحديد السبب. والمرادف العملى لعملية التحويل النظرى من اللحظة إلى الوظيفة هو المشروطية، أىْ: إدراك أن المرء يؤثر فى المشهد التاريخى بمصالح محددة، وأن المرء عليه اختيار وجوه تأثيره. يوجد اختلاف بين اللامبالاة السماوية الملازمة لفرضية أنه ما من حقيقة يمكن تحديدها وما من نص قابل للقراءة من جهة، والتحديد المشروط لنصية مطلقة وغير قابلة للتحديد باسم المصلحة السياسية التى تقتضيها بنيات القوة المتصارعة التى تلعب مصالحها دورا ضمنيا بلامبالاة سماوية ملازمة للنزاهة الليبرالية من جهة أخرى.

إن تحويل اللحظة إلى وظيفة له آثار على المستوى السياسى والاقتصادى من حيث هو عملية إحلال لديموقراطية راديكالية محل امتياز الضبط البيروقراطى والأوتوقراطية والقوة التراتبية المتسلطة، ومن حيث هو إحلال للدور الاجتماعى فى تداول السلطة والحكم

الذاتى المستقل والانتشار -dissemination أىْ الإنتاج والتدوير دون تبادل- محل لحظة القوة الاقتصادية. ولهذا السبب أرى أن التفكيك فاتحة فلسفية لاشتراكية ديمقراطية وعادلة جذريا. إن لحظات القوة المفاهيمية أو المنهجية التى يهاجمها دَريدا فى الفلسفة الميتافيزيقية تخدم دائما المصالح السياسية الاقتصادية. وليس من المصادفة أن التصور المعيارى عن اللياقة propriety قد تطور فى انجلترا القرن السابع عشر، فى الوقت نفسه الذى صار فيه حق الملْكية property right أساس الحكم المدنى بدلا من امتياز الأرستقراطية الوراثية التقليدية، فى إشارة إلى قوة الطبقة الوسطى التجارية الصاعدة. ولعله لم تكن مصادفة أيضا أن تظهر فلسفة- فى أواخر القرن العشرين- تدافع عن لا معيارية عدم وجود تصور عن انعدام اللياقة، وعدم التطابق الذاتى واللاملْكية. إن الأفكار لا تنتج التاريخ، لكن حين يبدو صعود البرجوازية فعلا ذا قيمة ناشئا عن الاهتمام بالقيمة أو هو مثال عليها، فإن التبرير الفلسفى لشكل اقتصادى جديد يظهر من البداية فى أساس تكوينها، غالبا قبل أن يصل فعليا إلى درجة الهيمنة. وحينئذ لا يقدر المرء على أن يتحدث عن السياسة أو حتى عن الاقتصاد أو التفكيك. فلعلها تظل- للوهلة الأولى على الأقل- مدعاة للتخمين وليس الوصف، تظل موضوعا لبناء مستقبلى(*).

الهوامش

(1) لدواعٍ سياقية نترجم كلمة differentiation إلى اختلاف. وهى تعنى فى الأصل عملية المفاضلة (مصطلح شائع فى علم الرياضيات) أو التمييز والتفريق، كما تعنى تمايز الشئ واختلافه عن غيره أثناء صيرورته. وكان الأحق فى هذا الموضع استخدام الكلمة الصريحة والمباشرة difference غير أن المؤلف يعمد إلى استخدام الكلمة الأولى على طول المقال تقريبا ليضفى بعدا سوسيولوجيا، وهذا البعد السوسيولوجى للكلمة أفادنا به بشير السباعى فأوضح أن كلمة difference تميل إلى تقرير اختلاف بين معطيات فى مقابل كلمة differentiation التى تميل إلى إظهار الاختلاف أثناء الحركة والصيرورة فهى إذن عملية اختلاف .difference process وكانت الكلمة فى البداية مربكة لنا فى النقل ثم اعتدنا أن نساويها بالكلمة الثانية من أجل تقريب المعنى وعدم التشويش على السياق العربى- المترجم.

(2) مفردة supplementarity فى سياق استخدام الفيلسوف لها تعنى: تكملة شئ ناقص، أو إضافة وملحق ينضاف، أو إنابة وإحلال. وهذه المعانى حاضرة على تفاوت فى قراءة دريدا لروسو. انظر الترجمة الإنجليزية لكتاب دريدا (De La Grammatologie جايترى سبيفاك، 1976) والترجمة المصرية (أنور مغيث ومنى طلبة، 2005) والترجمة المصرية لمقدمة سبيفاك (حسام نايل، 2002) – المترجم.

(3) قد أشرت فى غير هذا الموضع إلى متابعتى لكاظم جهاد فى اقتراحه ترجمة المفردة الفرنسية differance وأراه الاقتراح الأدق، مع أن كاظم يستخدم غيره وفيه نظر لأن الرسم العربى الذى يستخدمه- الاختـلاف- يدعم شكليا الحمولة الميتافيزيقية لمفهوم الاختلاف كما استخدمه هيدجر وفرويد

وسوسير على الرغم من الدور الذى يقوم به وضع الحرف بين أقواس. ولسوف نرى فى هذا المقال الانحياز اللاواعى حين يفضل ميشيل رايان- على طول المقال تقريبا- استخدام الاختلاف difference أو differentia-tionبدلا من الاختلاف المرجئ -differance باستثناء المواضع التى يشير فيها إلى استخدام دَريدا- حتى يرصف دَريدا بماركس على مستوى التصور المادى. أما حين يميل أنور ومنى- فى ترجمتهما المصرية التى تستحق الإشادة فعلا لما فيها من جهد شديد واقتدار- إلى ترجمته بالتأجيل أو الإرجاء فلعل فى هذا الميل تفضيلا لاواعيا لحمولة مثالية يشتمل عليها معنى التأجيل والإرجاء فى مسار حضارتنا الإسلامية التى ترى تأجيل كل شئ حتى يوم الدينونة الكبرى الذى فيه الفصل والحسم الحق والأخير بلا اختلاف أو تردد وتأجيل، بلا أدنى اختلاف مرجِئ. ولا يخفى ما فى هذا التفضيل من تواطؤ أعراف الثقافة مع هذا المسار الذى يهدف إلى ضبط السياسة الاجتماعية والتحكم فيها- المترجم.

(4) انظر شرح مفردة undecidability فى ترجمتنا المعنونة بـ البنيوية والتفكيك: مداخل نقدية (الأردن، دار أزمنة، الطبعة الأولى 2007)، الهامش الشارح ص 226. وسوف يقوم المؤلف بشرح أصلها فى علم الرياضيات بعد قليل- المترجم.

(5) نفضل ترجمة المفردة paradigm إلى نموذج مولِّد أو صيغة معرفية منتجة (والأخير هو اقتراح جابر عصفور الشفوى علينا) بدلا من ترجمتها إلى نموذج إرشادى وهى الترجمة الشائعة- المترجم.

(6) نترجم margin إلى: هامش، حاشية، حافة، منطقة حدية. وقد استخدمت الأولى فى غير هذا الموضع، وهاهنا أستخدم الأخيرة لمناسبة السياق والشرح. وفى ترجمته إلى العربية يشرح كاظم جهاد المفردة الفرنسية marge على النحو الآتى: "ونرى لدى دريدا إلى(marge الهامش) وهو يتداخل مع، ويحيل إلى كل من (marque سمة، أو علامة) و marche المسيرة): الهامش "علامة"، فهو يساهم فى مسيرة النص: يدفعه أبعد من

نفسه، وأبعد مما نتوقعه غالبا...". انظر: الكتابة والاختلاف، جاك دريدا، ترجمة كاظم جهاد (المغرب، دار توبقال، 1988)، ص28- المترجم.

(7) المقصود بـ radical alterity أن الغير، الآخر، أساسى ومتجذر داخل منطق الهوية. وهذه العلاقة الاختلافية التكوينية هى وحدها التى تقوم بالتأجيل والإرجاء ومن ثم فهو علامة الاختلاف المرجئ، فلا يصح عندئذ ترجمة dif-ferance إلى الاختلاف المرجأ (وهى ترجمة هدى شكرى عياد)، وترجمته إلى التأجيل أو الإرجاء يلزم معها فى كل مرة الإشارة إلى هذا المعنى- المترجم.

(8) أعاننى بشير السباعى على ترجمة هذه العبارة؛ إذ لم يكن ذهنى منصرفا إلى مثل هذه الصورة الفلكية فبدت لى العبارة فى أصلها غامضة غموضا شديدا- المترجم.

(9) نترجم كلمة dissemination إلى تشتيت أو انتشار أو بعثرة أو انتثار، وهى كيفية فى تفريق العناصر على النحو الذى يصعب معه لمُّها ضمن نظام أو نسق أو حتى ترتيب معين؛ فيمضى العنصر فى طريق آخر وحياة أخرى لا يضمنها الأصل الذى عنه صدر، وعدم الضمان هذا ينزع عن الأصل امتياز كونه أصلا أو علة أولى- المترجم.

(10) هى منظومة قواعد منطقية خالصة تضطلع بتوضيح شروط الإمكان العامة لمورفولوجيا المعانى فى علاقاتها المعرفية والمنطقية بموضوع ممكن- المترجم.

(11) أرجو من القارئ أن يتمهل أثناء قراءة الفقرات الأربع الآتية حتى يلحظ الانتقال البرهانى من موضع إلى آخر وما فيه من عناء الفكر فيتأكد لديه عدم صحة ما يشيع من أن التفكيك مجرد لهو بلاغى بالكلمات أو الأفكار وهى التهمة التى يوجهها بعض الفلاسفة وعلى رأسهم رورتى إلى استراتيجية التفكيك. صحيح أن التفكيك يفكك منطق البرهان- وهو منطق الفلسفة من أفلاطون حتى لحظة دَريدا- لكن ذلك لا يعنى إهمال البرهان وتنحيته جانبا. يعتمد التفكيك على البرهان وأثناء هذا الاعتماد يتحرى

الكشف عن مجازه وبلاغته. هاهنا ينشأ السؤال الأكبر: كيف يمكن للمرء أن يعتمد شيئا وفي اللحظة نفسها يفنده أو يتشكك فيه؟ كيف يمكن للمرء أن يظل دائما على الحافة لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء وفيه شئ من هؤلاء وهؤلاء؟ هذا الازدواج في الاعتماد- وهو صلب استراتيجية التفكيك- يرينا شيئا من الأسباب التي على أساسها يتباطؤ انتقال التفكيك إلى ثقافتنا ويفسر التوجس المكتوم حتى من بعض الذين يتابعونه. الازدواج مرفوض في ثقافتنا التي هي في جوهرها ثقافة نوع معين من الإسلام، فالازدواج علامة- دائما- على إمكان الغدر والخيانة وعدم الوفاء. ولو شئنا الاسترسال: هو دائما علامة على النقص، نقص الإيمان، النقص الشديد في الإيمان: النفاق أو الشرك. الإيمان في الإسلام واحدي و"أحدي"، أما في المسيحية- حيث الشيوع المشروط للتفكيك في أمريكا وأوربا- فالإيمان واحدي و"ليس أحديا"، والواحد يجيز منطقيا وبالضرورة التثنية والتثليث، الواحد يجيز إمكان العدّ. أما الإسلام فيغلق منطق العدد بكلمة "الأحد" التي لا تقبل على الإطلاق إمكان العدِّ- المترجم.

(12) قد شرحت أسباب اختياري لترجمة Of Grammatology إلى "في علم أنساق الكتابة" بدلا من "في علم الكتابة" وهي الترجمة الشائعة نسبيا (وهي صحيحة) وقد اعتمدتها في ترجمتي الأولى لمقدمة سبيفاك واعتمدها أنور ومنى في ترجمتهما المصرية للكتاب عن الأصل الفرنسي. وقد لفت نظري إلى ضرورة اختيار ترجمة بديلة تكشف نسبيا عن طبيعة الكتاب مصطفى ناصف وبشير السباعي فلعلي أكون قد أصبت. انظر شرحي للترجمة البديلة في ترجمتي المعنونة بـ البنيوية والتفكيك: مداخل نقدية (الأردن، دار أزمنة، الطبعة العربية الأولى 2007) الهامش الشارح صـ 136. أما ترجمة العنوان إلى "في النحوية" فهي ترجمة يجانبها الصواب، وقد اعتمدها عبد الله الغذامي، كما أرى الصواب يجانبه أيضا في ترجمته لكلمة deconstruction إلى "تشريحية"، ومجافاة الصواب عند الغذامي أفضت به إلى مجموعة أغلاط لعل أبرزها شرحه لمفردة الأثر عند دريدا، وغلطه

الأكبر أنه يرى أن المقصود بهذه التشريحية "تفكيك النص من أجل إعادة بنائه" فيسقط بذلك فى مفهوم تقليدى عن التفسير، والحق أن كلامه لا يمت بصلة إلى استراتيجية التفكيك سواء عند دريدا أو عند بول دى مان. وبصفة عامة فعلى القارئ توخى الحذر الشديد عند قراءته لشروح بعض النقاد العرب حين يتعاملون مع مستجدات من قبيل التفكيك والنقد الثقافى نظرا لأنها مستجدات ضاربة بعمق فى مجالات معرفية عديدة لم يتوسلوا إلى الإلمام بها. وليس حال الغذامى من حال الأستاذ المصرى عبد العزيز حمودة رحمه الله فى ثلاثيته الشهيرة؛ فأطروحة حمودة لها موضع واعتبار وإنْ كان اعتورها لجج وشئ من التسرع أفضى به إلى مغالطات من نوع مختلف- المترجم.

(13) أصل المسألة أن الصرخة هى الأولى ويأتى الإيماء مكملا لها وبديلا عنها (صرخة/إيماء)، ثم يأتى الكلام مكملا للإيماء وبديلا عنه (الإيماء/الكلام)، ثم تأتى الكتابة مكملة للكلام وبديلة عنه (الكلام/الكتابة). ومن المفيد هاهنا أن يراجع القارئ بنفسه الترجمة العربية المتاحة لكتيب روسو: محاولة فى أصل اللغات، جان جاك روسو، تعريب محمد محجوب وتقديم د.عبد السلام المسدى (مشروع النشر المشترك بغداد تونس، طبعة خاصة بالمشرق العربى 1986)- المترجم.

(14) أترجم citationإلى استشهاد أو إيراد مرة أخرى أو اقتباس. وسوف أناوب فى ترجمتى بين المقابلين العربيين الأول والثانى حتى يتضح المقصود، والجملة الاعتراضية الآتية من وضعى وليست فى الأصل. وعلى كل حال فحين أستخدم أحد المقابلين أو صيغة التخيير بينهما فليعرف القارئ أن المقصود هو citation- المترجم.

(15) جاك دريدا، فى علم أنساق الكتابة Of Grammatology، ترجمة جايترى سبيفاك (بالتيمور، 1976).

(16) انظر: جاك دريدا، الكلام والظواهر Speech and Phenomena، ترجمة ديفيد أليسون (إيفانستون، 1973).

(17) جاك دريدا، الشراكة المحدودة Limited Inc abc، ضمن Glyph 2: John Hopkins Textual Studies بالتيمور، 1977)، صـ صـ236، 247-248.

(18) انظر هارولد بلوم، التفكيك والنقد Deconstruction and Criticism)نيويورك، 1979)، حيثما يكتب دَريدا: "حين نقارب نصًا فلابد من حافة. ... ما يحدث نوع من الاجتياح الذى يسلب كل حدودنا وتقسيماتنا وقوانا فيتسع المفهوم المعتمَد- الفكرة المهيمنة عن "النص"- مفهومٌ سأظل أدعوه "نصًا" لأسباب استراتيجية، نص لن يكون منذ الآن متنًا متناهيًا للكتابة، لن يكون محتوى محدودًا بكتاب أو تخوم، بل شبكة اختلافية، بنيان من الآثار التى تختلف دومًا عن نفسها وعن آثار اختلافية أخرى. ومن ثم يجتاح النص كل الحدود المعينة له. ... إنى أسعى إلى تجربة النسق النظرى والعملى لهذه المناطق الحدية margins، هذه التخوم..." (83-84).

(19) انظر:

J.van Jeijenoort,ed., From Frege to G?del: A Ssource Book in Matheatical Logic, 1879-1931 (Cambridge, 1967), p. 593

(20)انظر:

Douglas R. Hofstater, G?del,Escher,Bach: An Eternal Golden Braid (New York, 1979), p. 222.

(21)انظر:

Jacob Bronowski, The Identity of Man (New York, 1971), pp. 121-23

(22)انظر:

Jacques Derrida, The Law of Genre, Glyph 7: Textual Studies (Baltimore, 1980), pp. 206-12.

(23)انظر:

Jacques Derrida, La dissemination (Paris, 1972), p. 234

(24)انظر:

Jacques Derrida, Freud and the Scene of Writing, Writing and Difference, trans. Alan Bass (Chicago, 1978).

(25) انظر:

Jacques Derrida, O? commence et ou finit un crops enseignant, Politiques de la philosophie,ed. Dominique Crisoni (Paris , 1976).

(26) انظر:

Pierre Bourdieu, Outline of a Theory of Practice (Cambridge, 1977).

(27) انظر:

Ian Steedman, Marx after Sraffa (London, 1977).

(28) كان لبشير السباعى دور كبير فى توضيح الخلفية التاريخية فى هذه الفقرة مما أعاننا على ترجمتها بهذا الشكل- المترجم.

(2)
جوناثان كلر
عن التفكيك

هذه ترجمة كاملة للتمهيد والعناوين الفرعية الثلاثة الأولى

من القسم الثانى المعنون بـ:
Deconstruction

الوارد ضمن كتاب:
Jonathan Culler: On Deconstruction, Theory and Criticism after Structuralism
(Ithaca, New York, Cornell University Press, 1982)

قبل الترجمة:

فى التمهيد والعنوان الفرعى الأول يتحرى "كلر" الصياغات التى يقدمها دَريدا لاستراتيجية التفكيك الشاملة. ويخلص من ذلك إلى تحديد الإجراء الناشط الذى تضطلع به هذه الممارسة كى يبدأ مناقشة إشكال الكتابة فى علاقته بنزعة مركزية الصوت ونزعة مركزية اللوغوس، موضحًا كيف كان منطق الحضور منطقًا سائدًا وحاكمًا، وبمقتضاه حصل التفريق والتمايز بين الكلام والكتابة. ثم يتعرض لمناقشة تفكيك دَريدا لنظريات اللغة القائمة على هذا الأساس: مرة من خلال سوسير الذى يؤسس نظريته وفق تناقض منطقى راسخ وصميمى، ومرة من خلال روسو الذى يرتبط عنده كل شئ بمنطق قوى هو منطق المكمل.

وفى العنوان الفرعى الثانى يعرض "كلر" نظرية أوستن عن أفعال

الكلام عرضًا صافيًا، قبل أن يبدأ شرحه لإجراءات دَريدا التفكيكية بصددها. ولم أشأ أن أرهق القارئ بهوامش شارحة لمفردات دَريدا مكتفيًا بما صنعته من شروح وتوضيحات سابقة حتى لا أقطع على القارئ استمتاعه ببراعة "كلر" وبيانه الناصع، وبخاصة أنه يعز فى العربية شرح ضافٍ لنظرية أوستن. وتزداد البراعة حين يعرض إجراءات دَريدا. وإنى لأتعشم أن أكون قد سايرت بالبيان العربى بيان "كلر" الإنجليزى.

وفى العنوان الفرعى الثالث يقدم "كلر" كشفًا بالأشعة لطريقة دَريدا فى الكتابة، ولعله بسبب ذلك يبدو هذا الجزء شديد الصعوبة بالنسبة لنا– نحن العرب– إذ تغيب عنا ترجمة مباشرة لنصوص دَريدا التى يتناولها "كلر". على كل حال يمكن القول إن "كلر" يسلط الضوء هاهنا على "التطعيم" بما هو استراتيجية تفكيكية مزدوجة تسبب إحراجًا للمنطق التقليدى فى "التفسير". وهى استراتيجية تتجاوب مع إجراء تفكيكى معروف يتعلق بقلب المفهوم ثم إزاحة ما تم قلبه. ثم يقدم "كلر" نموذجًا على المنطق المزدوج فى القراءة التفكيكية من خلال مناقشة دَريدا لمفهوم أفلاطون عن الكتابة واستخدام مالارمه لمفردة الهايمن hymen التى تعنى غشاء البكارة وفضه فى آنٍ معًا، فى محاولة منه لتبيان منطق الدلالة الجديد الذى تكشف عنه ممارسة التفكيك؛ حتى يرد على التهمة التى ترى أن التفكيك مجرد حقيبة من الخدع البلاغية، ثم يختم بالرد على المحاولات المبذولة للمماثلة بين التفكيك والبراجماتية– (المترجم).

نص الترجمة:

تمهيد

يتخذ التفكيك مظاهر عديدة: مرة يبدو موقفًا فلسفيًا، وثانية يكون استراتيجية سياسية أو فكرية، ومرة ثالثة يبدو طريقة فى القراءة. وبالطبع ينشغل دارسو الأدب ونظريته انشغالاً أكبر بقوة التفكيك من حيث كونه منهجًا يصلح للقراءة والتفسير. ولأن غايتنا هاهنا شرح الكيفية التى يمارس بها التفكيك دورًا فى الدراسات الأدبية ثم تقييم هذا الدور فسوف نجعل التفكيك من حيث كونه استراتيجية فلسفية نقطة البداية[1].

قد نرى أن التفكيكَ- من حيث كونه استراتيجية ضمن حدود الفلسفة واستراتيجية للبحث فى الفلسفة- ممارسة تجهد من أجل القيام بمناقشة دقيقة جدًا داخل الفلسفة، كما تجهد فى الآن نفسه من أجل إزاحة المقولات الفلسفية أو المحاولات الفلسفية ذات الهيمنة. ومن ثم يصف دَريدا "استراتيجية تفكيك شاملة" على النحو الآتى: "فى التعارض الفلسفى التقليدى لسنا أمام تعايش آمن بين الطرفين المتقابلين بل نحن أمام تراتبية قامعة؛ إذ يهيمن أحد الطرفين على الآخر (قيميًا ومنطقيًا، إلخ) فيحتل بذلك موقع السيد. ويقتضى تفكيك التعارض- أولاً وعند لحظة معينة- قلبًا لهذه التراتبية" (مواقع، صـ. صـ. 41/56- 57).

وليس هذا القلب سوى خطوة أساسية؛ إلا أنه مجرد خطوة. ويتابع دَريدا وصف هذه الاستراتيجية الشاملة موضحًا أنه يتحتم

على التفكيك "أن يمارس قلباً للتعارض الكلاسيكى وإزاحة شاملة للنسق، عبر إيماءة مزدوجة وعلم مزدوج وكتابة مزدوجة. وبهذا الشرط وحده يقدم التفكيك أدوات من أجل قلقلة(*) حقل التعارضات الذى ينتقده والذى هو أيضًا حقل من قوى غير منطقية" (هوامش الفلسفة، صـ392/ SEC صـ195). إذن، يشتغل ممارس التفكيك ضمن حدود العلاقات المتبادلة فى النسق بهدف تصديع النسق.

ويقدم دَريدا صياغة أخرى لهذه الاستراتيجية الشاملة، على النحو الآتى: "إن 'تفكيك' الفلسفة يعنى إذن الاشتغال عبر الجنيالوجية التى قد شَيَّدَت مفاهيمَ الفلسفة اشتغالاً يُقِيمُ عند هذه المفاهيم إقامةً يُداخِلُها الشكُّ، ويُعَيِّنُ فى الوقت نفسه- من منظور خارجى ليس بالإمكان منحه اسمًا أو وصفًا بعدُ- ما قد حجبه هذا التاريخ أو أبعده؛ ذلك التاريخ الذى أنشأ نفسَه من أوله إلى آخره تاريخًا لهذا القمع. وهاهنا يكمن الرهان" (مواقع، صـ6/15).

ويمكن أن نضيف صياغة ثالثة إلى الصياغتين السابقتين: إن تفكيك خطاب ما يعنى إظهار الكيفية التى بها يجعل الخطابُ أسسَ الفلسفة تشرعُ فى التآكل حال أن يؤكدها هذا الخطابُ، أو يعنى إظهار الكيفية التى تشرع بها التعارضات التراتبية التى يتكئ عليها الخطابُ فى التآكل؛ ولن يتم ذلك إلا عن طريق تعيين ماهية العمليات البلاغية الناشطة التى تنتج الأساسَ المفترضَ الذى يُقِيمُ البرهانَ فى النص، سواء كان هذا الأساسُ مفهومًا مفتاحيًا أم مقدمةً منطقيةً. وعلى اختلاف هذه الصياغات الواصفة لاستراتيجية التفكيك الشاملة

فيما تشدد عليه- تميل حين الممارسة إلى الالتقاء عند نقطة واحدة. ولتوضيح ذلك سوف نتأمل بإيجاز حالة من التفكيك يقوم بها نيتشه، ألا وهى تفكيكه لمبدأ السببية.

إن السببيةَ مبدأٌ أساسىٌ من مبادئ جنسنا البشرى، إذ ليس بقدرتنا أن نحيا أو نفكر كما قد تعودنا دائمًا دون افتراض أن حدثًا يتسبب فى حدث آخر، وأن الأسباب تُوَلِّدُ النتائج على الدوام. ولنلحظ عند هذا المستوى أن مبدأ السببية ينطوى على تأكيد الأسبقية المنطقية والزمنية للسبب على النتيجة، غير أن نيتشه يرى فى شذراتٍ من كتابه إرادة القوة أن مفهوم البنية السببية هذا، ليس معطى فى حد ذاته، وإنما هو نتاج نشاط بلاغى أو مجازى مُسْتَحْكِم، أو هو نتاج عملية من القلب الكرونولوجى نقوم بها. لنفترض أن شخصاً شعر بألم ما، هذا الشعور سوف يدفعه دون شك إلى البحث عن سبب الألم، فقد يفتش مثلاً عن دبوس ثم يفترض ارتباطًا بين الشعور بالألم والدبوس، فيقلب بذلك الترتيب الحسِّى أو الفينومينولوجى الذى بمقتضاه يحدث الألم أولاً ثم اكتشاف الدبوس ثانيًا لينتج التسلسل السببى الآتى: دبوس a pin ثم ألم a pain. "إن ما نعيه من العالم الخارجى يأتى بعد وعينا بالتأثير الذى حدث لنا، ثم نعتبره فيما بعد 'سببًا' لذاك التأثير. وبذلك نعكس الترتيب الزمنى للسبب والنتيجة، على غير مقتضى ظاهراتية 'العالم الداخلى'، فتغدو الواقعة الأساسية فى 'التجربة الداخلية' أننا نتخيل السبب بعد حدوث النتيجة" (الأعمال الكاملة، مجلد 3، صـ 804). وهكذا تُنْتِجُ

الكناية أو عملية إحلال السبب محل النتيجة) مخططَ السببية؛ وإذا كان ذلك كذلك فلن ينطوى المخطط السببىُّ على أساس راسخ يُقيمُه وإنما يصبح نتاج عملية مجازية ناشطة.

ولنكن واضحين قدر الإمكان بخصوص مؤديات هذه الحالة: أولاً، لا يؤدى تفكيك مبدأ السببية بهذه الكيفية إلى استنتاج عدم صحة المبدأ حتى نتخلى عنه، وإنما على العكس من ذلك يتكئ التفكيكُ نفسُه على فكرة السبب؛ إذ يدَّعى التفكيكُ أن تجربةَ الألم تتسببُ فى اكتشاف الدبوس ومن ثم تتسببُ فى توليد السبب. وحال أن يكون ذلك كذلك فإن تفكيكَ السببية يقتضى تشغيل فكرة السبب وتطبيقها على العملية التى بمقتضاها يحدث السببُ نفسُه، وبذلك لا يلجأ التفكيك إلى مبدأ منطقى يعلو على مبدأ السببية وإنما يستخدم المبدأ نفسَه الذى يسعى إلى تفكيكه. ليس مفهومُ السبب خطأً كان يمكن للفلسفة ألا تقع فيه أو كان يتحتم عليها ألا تقع فيه، وإنما هو مفهومٌ لا مفر منه، سواء فى المحاجَّة التى يقومُ بها التفكيك أو فى أية محاجَّات أخرى.

وثانيًا، لابد من التفرقة بين تفكيك نيتشه لمبدأ السببية وما يقدمه هيوم من أدلة تنهضُ بالتشكيك فى المبدأ، على الرغم من أن الفيلسوفين يبغيان بصفة عامة هدفًا واحدًا. يدَّعى هيوم فى مؤلفه رسالة فى الطبيعة الإنسانية أن بحث السياقات السببية سوف يُفضِى بنا إلى اكتشاف علاقات من الاتصال والتتابع الزمنى، وأما أنْ تعنى "السببية" أشياء أبعد من هذه العلاقات فهذا أمر ليس

بقدرتنا البرهنة عليه. حين نقول إن شيئًا ما يتسبب فى شئٍ آخر فما نخبره فى الواقع هو "أن موضوعات متماثلة تتموضعُ على الدوام فى علاقات متماثلة من الاتصال والتتابع"(.I, III, VI)ويُسَائِل التفكيكُ بالطريقة نفسها السببيةَ غير أنه يقوم فى الوقت نفسه بخطوة مختلفة تمامًا؛ إذ يوظف فكرة السبب نفسَها فى المحاجَّة. ولو اعتبرنا "السببَ" تفسيراً للاتصال والتتابع فسيصبح الألم من ثمَّ سبباً بما أننا نستشعره أولاً فى سياق خبرتنا(2). وهذا الإجراء المزدوج الذى بمقتضاه يتم توظيف المفاهيم أو المقدمات المنطقية فى النسق يُعَدُّ تقويضًا لا يقف منه الناقد موقف المتشكك المنعزل عما يفعل. وإنما يتورط فيما يفعل توريطًا غير ممكن تبريره، فيؤكد حتمية السببية وهو يفندها. ويُعَدُّ ذلك وجهًا من وجوه التفكيك، يلقى الكثيرون صعوبة فى فهمه أو تقبله.

وثالثًا، يقلب التفكيكُ التعارضَ التراتبىَّ الذى يُقِيمُ مخططَ السببية. فالحاصل أن التمييز بين السبب والنتيجة يجعل من السبب أصلاً Origin بمنحه أسبقية زمنية ومنطقية، فى حين تصبح النتيجة مشتقة وثانوية ومعتمدة على السبب. ونحن نلحظ أن التفكيك الذى يشتغل ضمن حدود التعارض يُبْطِلُ التراتبَ عن طريق استبدال فى الصفات المائزة غير عابئ باستكشاف دوافع العملية التى بمقتضاها يحدث التراتبُ، أو تضمينات هذه العملية. وحال أن يكون ذلك كذلك فالنتيجة هى ما يتسبب فى السبب حتى يصير سببًا، ولذلك فمن الأحرى منح النتيجة- وليس السبب- مرتبةَ الأصل. وعن

طريق إظهار أن الحجة التى بمقتضاها يحتلُّ السببُ مرتبةً أعلى، هى نفسها الحجة التى بمقتضاها نتمكَّنُ من منح المرتبة نفسها للنتيجة– نستطيع أن نُعَرِّىَ ونُبْطِلَ العملية البلاغية الناشطة المسئولة عن إحداث التراتب، منتجين بذلك إزاحة دالة. وإذا كان بقدرة أىٍّ من السبب أو النتيجة أن يشغل مرتبة الأصل فلن يكون الأصل والحال هكذا أصليًا، ويخسر من ثمَّ امتيازَه الميتافيزيقىَّ. وحين يصبح الأصلُ اللاأصلىُّ مفهومًا Concept لا يتضمنه نسقٌ سابقٌ عليه، تنهار فكرةُ النسقِ بكاملها.

إن تفكيكَ نيتشه لمبدأ السببية يثير إشكالات عديدة، وقد اخترناه شاهدًا موجزًا على الإجراءات العامة التى نواجهها فى نصوص جاك دَريدا، وهى نصوص/كتابات تشتبك مع سلسلة طويلة من النصوص، حيثما يأتى فى المقام الأول الفلاسفة الكبار بالإضافة إلى آخرين: أفلاطون فى (التشتيت)، وروسو فى (فى علم أنساق الكتابة) ، وكَانْت فى ("اقتصاد المحاكاة"، الحقيقة فى الرسم)، وهيجل فى (هوامش الفلسفة، نواقيس)، وهوسرل فى (أصل الهندسة، الصوت والظاهرة، هوامش الفلسفة)، وهيدجر فى (هوامش الفلسفة)، وفرويد فى (الكتابة والاختلاف، كارت بوستال)، ومالارمه فى (التشتيت)، وسوسير فى (فى علم أنساق الكتابة)، وجُنيه فى (نواقيس)، وليفى شتروس فى (الكتابة والاختلاف، فى علم أنساق الكتابة)، وأوستن فى (هوامش الفلسفة). ومعظم هذه الاشتباكات تتعلق بإشكالٍ يحدِّدُ دَريدا طبيعتَه بشكل دقيق فى مؤلفه "صيدلية

أفلاطون"، وهذا الإشكال هو: فى كتابته الفلسفية يشجبُ أفلاطون الكتابةَ. لماذا؟

ما القانون الذى يتحكم فى هذا "التناقض"، فى هذا التعارض الذى ينطوى عليه شجب الكتابة أثناء الكتابة، وفى قول يعلنُ عن نفسه ضد نفسه حال أن يجدَ طريقَه إلى الكتابة، حال أن يسيئ إلى هويته الذاتية بالكتابة ثم ينقل ما هو خاص به من وضد ونحو against أساس الكتابة؟ هذا التناقض الذى ليس إلا علاقة ذاتية ينطوى عليها أسلوبُ الأداء بما أنه يُعَارِضُ نفسَه بالنص المكتوب،... هذا التناقض ليس طارئًا (التشتيت، صـ158).

يُعَرِّفُ الخطابُ الفلسفىُّ نفسَه بالتعارض مع الكتابة، ومن ثمَّ بالتعارض مع نفسه، ويدَّعى دَريدا أن هذا الانقسامَ الذاتىَّ أو التعارضَ الذاتىَّ ليس غلطة mistake أو مصادفة تظهر أحيانًا فى النصوص الفلسفية، وإنما هو خاصية بنيوية ينطوى عليها الخطابُ الفلسفىُّ نفسُه. لماذا توجد هذه الخاصية؟ ذلكم هو السؤال الذى يمثل نقطة البداية فى النقاش الذى يقوم به دَريدا، مما يثير تساؤلات عديدة من قبيل: لماذا تُقَاوِمُ الفلسفةُ فكرةَ أنها نوعٌ من الكتابة؟ ولماذا يكتسب السؤال عن موقع الكتابة هذه الأهمية؟

أ- الكتابة ونزعة مركزية اللوغوس

يُؤَرْشِفُ دَريدا فى كتابه المعنون بـ فى علم أنساق الكتابة Of Grammatology، وفى كتب أخرى، المرتبةَ المتدنيةَ التى تحظى بها الكتابةُ فى الكتابات الفلسفية. وقد افترض الفيلسوف الأمريكى

ريتشارد رورتى أننا نظن بدَريدا الإجابةَ على السؤال الآتى: "المفترض أن الفلسفة هى نوع من الكتابة، فلماذا يَلقى هذا الافتراضُ مقاومةً؟ وهو السؤال الذى يتحول فى عمل دَريدا إلى سؤال آخر يتسم بالاستخفاف: "ما الذى يجب على الفلاسفة أن يعتقدوه بخصوص ما تكون عليه الكتابة، وهُمُ الذين يرفضون هذا الوصف بالذات؛ ذلك أنهم يجدون فكرةَ أن الفلسفةَ كتابةٌ فكرةً تستثير انزعاجهم على الدوام؟" (الفلسفة بوصفها نوعها من الكتابة، صـ144).

إن الفلاسفة يكتبون، غير أنهم لا يعتقدون أن الفلسفة ينبغى أن تكون كتابة. والفلسفة التى يكتبونها تَعْتَبِرُ الكتابة وسيلة لتعبير هو فى أحسن الأحوال لا علاقة له بالفكر الذى يُعَبِّرُ عنه، وفى أسوأ الأحوال يُعَدُّ عائقًا أمام هذا الفكر. ويتابع رورتى موضحًا أنه فيما يتعلق بالفلسفة: "تصبح الكتابة اضطرارًا تعسًا لأن ما تبغيه الفلسفةُ فعليًا الإراءةَ والبرهنةَ والإشارةَ والإظهارَ والوصولَ بالمُحَاوِرِ إلى النظرة المُحَدِّقة فى حضرة العالم. ... ذلك أن تمامية العلم تقتضى أن تكون الكلمات التى "يصوغ" بها الباحث نتائجه قليلة وشفافة كلما أمكن. ... تهدف الكتابة الفلسفية- عند هيدجر وعند الكانطيين- إلى وضع نهاية للكتابة، فى حين تفضِى الكتابة عند دَريدا إلى المزيد والمزيد من الكتابة، على الدوام" (صـ145).

تتوق الفلسفة بشكل مميز إلى حل المشكلات، أو إلى إظهار الكيفية التى تكون عليها الأشياءُ، أو إلى تحليل الموضوعات الشائكة؛

ومن ثمَّ تتوق إلى وضع نهاية للكتابة حول موضوع ما بالعثور على الحق فيه. وبالطبع ليست الفلسفة وحدها فى هذا المسعى على الإطلاق، ذلك أن أى فرع معرفى منضبط يتحتم عليه افتراض إمكان حلِّ إشكال ما والظفر بالحقيقة ثم كتابة الكلمات الأخيرة. إن الغاية المُثْلَى فى أى فرع معرفىٍّ هى الغاية المُثْلَى من أىِّ بحث يصل بالكتابة إلى نهايتها. ونقادُ الأدب الذين يُفْزِعُهم تكاثرُ التفسيرات كما يفزعهم مشهد مستقبل تُوَلِّدُ فيه الكتابة مزيداً من الكتابة ما دامت المجلات الأكاديمية ومطابع الجامعة- هؤلاء النقاد يحاولون فى الغالب وضع تصور للوسائل التى تصل بالكتابة إلى نهايتها عن طريق إعادة صياغة غايات النقد الأدبى حتى يكون فرعًا معرفياً منضبطًا. وعادة ما تُعَرِّفُ الدعاوى المثارة حول الغرض الحقيقى من النقد مهماته بأنها مهمات قد اكتملت من حيث المبدأ. وإذن يلتمس هؤلاء النقاد أيضًا الأمل فى قول الكلمة الأخيرة حتى تتوقف عملية التعليق على النصوص. والحاصل أن الأمل فى الوصول إلى الصواب يدفعهم إلى الكتابة، مع أنهم يعرفون تمام المعرفة أن الكتابة لا تضع نهاية للكتابة. وتكمن المفارقة فى أن التفسير الأكثر قوة والمتمتع بسلطة مرجعية لا يُوَلِّدُ إلا مزيداً من الكتابة.

وأيًّا كان ما تثيره الكتابة من إزعاجات يعانيها نقادُ الأدب فإن الوضعَ شديدُ الخطورة بالنسبة إلى الفلاسفة بوجه خاص؛ ذلك أنهم يفتشون عن حلٍّ للمشكلات المتعلقة بشروط الحقيقة وإمكان المعرفة والعلاقة بين اللغة والعالم، ومن ثمَّ تصبح علاقة لغتهم بالحقيقة

وبالعالم جزءاً من المشكلة. ولذلك يؤدى اعتبار الفلسفة كتابة إلى صعوبات كبيرة. تقوم الفلسفة بتحديد علاقة الكتابة بالعقل، وإذن يتحتم عليها ألا تكون هى نفسُها كتابةً نظراً لأنها تبغى تحديد العلاقة من منظور العقل وليس من منظور الكتابة. وبما أن الفلسفة تحدد حقيقة علاقة الكتابة بالحقيقة، يتوجب عليها أن تنحاز إلى الحقيقة وليس إلى الكتابة. إن ملاحظة دَريدا التى اقتبستها أعلاه والمتعلقة بالقول الذى يعلن عن نفسه ضد نفسه حالما يكتب نفسَه أو حالما يكون مكتوباً، هذه الملاحظة شديدة الدقة لأن ما قد كُتب بدءاً من أفلاطون مؤداه أن الفلسفة يجب أن تشجب الكتابة ويجب أن تُعَرِّفَ نفسَها ضد الكتابة. وادِّعاءُ الفلاسفة أن المنطق والعقل والحقيقة تُشَيِّدُ عبارات الخطاب الفلسفى ولا تشيدها بلاغة اللغة التى "يُعَبِّرون" بها- يدفع هذا الخطاب إلى تعريف نفسه بمعزل عن الكتابة.

ومن هذا المنظور، تعتبر الكتابة سطحية وفيزيقية وغير متعالية. إن ما تثيره الكتابة من تهديد يتمثل فى أن عملياتها الناشطة التى ينبغى أن تكون مجرد وسائل للتعبير، هذه العمليات قد تؤثر فى- أو تُلَوِّثُ- المعنى الذى من المفترض أن تتمثله. ومن الممكن توضيح حدود هذه الفكرة على النحو الآتى: توجد أفكار- والأفكار هى مملكة الفلسفة على سبيل المثال- وتوجد أنساق وسيطة يتم عبرها نقل هذه الأفكار وتبادلها، والكلام نسق وسيط تتلاشى دواله حال نطقها، فلا تتخذ الدوالُّ شكلاً ملموساً، ومن ثم بقدرة المتكلم إزالة أية التباسات

قد تطرأ ليضمن أن أفكاره قد تمَّ نقلها، أما فى الكتابة فلا تتلاشى الهيئات الوسيطة إذ تبقى الدوال لأن الكتابة تقدم اللغة فى سلسلة من الإشارات المادية التى تمارس عملَها فى غياب المتكلم. وفى الأشكال البلاغية التى تتمتع بفنية عالية تتسمُ هذه الإشارات بدرجة عالية من الغموض والتشابك.

إن الغاية المُثلى هى تأمل الفكر على نحو يتسم بالمباشَرة، ولأن هذه الغاية المُثلى بعيدة المنال فعلى اللغة أن تكون شفافة قدر المستطاع؛ ذلك أن عدم الشفافية ينطوى على تهديد خطير قد يؤدى بالعلامات اللغوية إلى حجب العيان المباشر فلا تُسْعِفُ من ثمَّ بتأمل الفكر مباشَرة، كما قد تؤثر فى الفكر أو تلوثه بشكلها المادى الوسيط والمتطفل. وبذلك تسقط الفكرة الفلسفية فى أحبولة الاحتمالات التى تنطوى عليها اللغة والتعبير وقد تتأثر بأشكال دوال اللغة، مما يؤدى والحال هكذا إلى افتراض علاقة سببية بين الرغبة فى الكتابة والرغبة فى ظفرها بما هو حق؛ ويُعَدُّ ذلك وضعًا شديد السوء. وعلى سبيل المثال، هل بقدرتنا التيقن من أن فكرتنا الفلسفية عن العلاقة بين الذات subject والموضوع object ليست متأثرة بالتساوق البصرى أو المورفولوجى الذى ينطوى عليه هذان المصطلحان، أو ليست متأثرة بحقيقة أنهما يتشابهان صوتيًا إلى حد بعيد؟ والأخطر من ذلك حالة التورية التى تُعَدُّ خطيئة فى حق العقل نفسه إذ يتم اعتبار العلاقة "العَارِضَة" أو السطحية بين الدوال علاقة مفهومية conceptual، فتتعين ماهية الـ" -History تاريخ" مثلاً

بوصفها "His story"، أو تنشأ علاقة بين المعنى (Sens) والغياب (Sans) إننا نعتبر التورية مزْحة مخافة أن تتسببَ الدوالُّ فى تلويث الفكر.

تنبذُ الفلسفةُ الدالَّ signifier بالطريقة نفسها التى تنبذ بها الكتابةَ، نبذًا يُعَدُّ حركةً تُؤَسِّسُ بها الفلسفةُ نفسَها فرعًا معرفيًا منضبطًا غير متأثر بمكائد الكلمات وما تنطوى عليه من علاقات احتمالية- ضبط الفكر والعقل. وهكذا تحدد الفلسفةُ نفسَها بكونها ما يتجاوز الكتابة ويعلو عليها، كما تجهد من أجل تحرير نفسها من هذه المشكلات التى تنطوى عليها الكتابة فتَعتبر الكتابةَ بديلاً اصطناعيًا عن الكلام، وما قد أسعفها بذلك أنها حددت طبيعة الدور الذى تقوم به اللغة بصدد الكتابة. وقد تمتعت الإدانة الموجَّهة للكتابة- وهى الإدانةُ التى نلقاها عند أفلاطون وعند غيره من الفلاسفة- بأهمية متزايدة، ولذلك سببان: الأول أن "نزعة مركزية الصوت" التى تَعتبر الكتابةَ تمثيلاً للكلام والتى تضع الكلام فى علاقة مباشِرة وطبيعية مع المعنى- هذه النزعة مرتبطة بـ"نزعة مركزية اللوغوس" التى تنطوى عليها الميتافيزيقا ارتباطًا لا خلاص منه، والثانى أن توجيهَ الفلسفة نحو نظام ما للمعنى- الفكر والحقيقة والعقل والمنطق- قد اعتبر انوجادًا لها فى ذاتها وتأسيسًا. والإشكال الذى يحدد طبيعته دَريدا لا يتضمن علاقة الكلام والكتابة فى الخطاب الفلسفى فحسب بل يتضمن أيضًا ادعاءَ أن الفلسفات المتنافسة ليست إلا نسخًا عن نزعة مركزية اللوغوس، ويراها دَريدا

على هذا النحو لأنها تتفق جميعها في البحث عن أساس وعن شئ لا نتخطاه، وهذا ما يجعلها فلسفات تتنافسُ على هذا الأساس.

لقد أسست الفلسفة "ميتافيزيقا الحضور"، وهي الميتافيزيقا الوحيدة التي نعرفها. يكتب دَريدا: "من الممكن تبيان أن كل الأسماء تعود إلى أسس أو إلى مبادئ، أو تعود إلى مركز يشير دائمًا إلى استمرارية الحضور" (الكتابة والاختلاف، صـ 279/411). إن نزعة مركزية الصوت، أيْ الامتياز المنعقد للصوت:

تندمجُ، على طول التاريخ، مع تحديد معنى الوجود عمومًا بأنه حضور، كما تندمج مع كل التحديدات الفرعية التي تستند إلى هذا الشكل العام وتُنْشِئُ ضمن حدوده نسقَها وترابطاتها التاريخية بشكل عضوي (حضور الموضوع إلى النظر بوصفه غاية eidos، والحضور بوصفه جوهرًا/ماهية/ وجودًا "كائنية "ousia، والحضور الزمني بوصفه "نقطة" stigme للآن أو "اللحظة" nun، والحضور الذاتي الذي ينطوي عليه الأنا أفكر The Cogito والوعي والذاتية، وحضور الذات والآخر معًا والتفاعل بين الذوات بوصفها ظهورًا قصديًا للأنا ego، إلخ). وعلى هذا النحو تنعقد نزعةُ مركزية اللوغوس في تحديد وجود الموجود من حيث هو حضور (في علم أنساق الكتابة، صـ12/23).

إن كل مفهوم من هذه المفاهيم التي تنطوي جميعُها على فكرة الحضور قد اتخذَ في كل المشروعات الفلسفية صفةَ الأساس وتَمَّ اعتبارُه مركزًا، أيْ قوة أو مبدأ يُرْتَكَزُ إليه. ففي تعارضات من قبيل:

معنى/شكل وروح/جسد وحدس/تعبير وحرفى/مجازى وطبيعة/ثقافة وعقلى/حسى وإيجابى/سلبى ومتعالى/تجريبى وجاد/غير جاد- يُعْزَى الطرفُ الأعلى إلى اللوغوس ويحتلُّ وضعَ حضورٍ أعلى، فى حين يُؤشِّرُ الطرف الأدنى على سقوط ما. ومن ثمَّ تفترض نزعة مركزية اللوغوس أسبقية الطرف الأول ولا تَفْهَمُ الطرف الثانى إلا بالرجوع إلى الأول على اعتبار أنه حالةٌ ثانويةٌ أو نفىٌ أو مظهرٌ أو تمزقٌ للطرف الأول. وعندئذ يصبح الوصف أو التحليل:

مشروعًا للعودة "بشكل استراتيجى"- فى عملية بمقتضاها تنشأُ الأَمْثَلَةُ- إلى أصل أو إلى "أولية" اعتبرت بسيطة وبكرًا وسَوِيَّة ونقية ومعيارية ومتطابقة مع نفسها؛ مما يؤدى بعدئذ إلى التفكير فى عملية الاشتقاق وحالة الثانوية والانحطاط والمصادفة، إلخ. وقد مضى كل الميتافيزيقيين فى طريقهم على هذا النحو بدءًا من أفلاطون إلى روسو، ومن ديكارت إلى هوسرل: الخير قبل الشر، والإيجابى قبل السلبى، والنقى قبل المهجَّن، والبسيط قبل المركَّب، والجوهرى قبل العارِض، والمحاكَى قبل عملية المحاكاة، إلخ. وليست هذه مجرد إيماءة ميتافيزيقية واحدة من بين إيماءات أخرى وإنما هى مقتضى ميتافيزيقىٌ وإجراءٌ يتمتع باستمرارية فائقة وعمق وهيمنة (الشراكة المحدودة، صـ 66/236).

ونفترض عمومًا أن هذا هو الإجراء المتبع فى أى تحليل "جاد": على سبيل المثال أن نقوم بوصف حالة من التفكيك تتسمُ بالإطلاق والسواء والمعيارية، أىْ نُنَمْذِجُ صورة إيضاحية لطبيعة "جوهرية" فى

التفكيك، وعلى ضوء هذه الطبيعة الجوهرية نناقش حالات أخرى من التفكيك باعتبارها حالات ثانوية واشتقاقية وذات طابع يتسم بالنقص. ومما يُعَدُّ علامة على شمول نزعة مركزية اللوغوس وتغلغلها، صعوبةُ تخيل وممارسة إجراءات بخلاف هذا الإجراء.

ومن بين المفاهيم المألوفة التى تستند إلى قيمة الحضور: فورية الحسِّ، وحضور الحقائق المطلقة إلى وعى إلهىٍّ، وحضور أصل ما حضوراً ناشطًا فى سيرورة تاريخية ما، والحدس العفوىُّ أو الحدس دون وسيط، والفرضية المتجاوِزة التى تقود الفرضيةَ والنقيضةَ فى التركيب الجدلى، والحضور ضمن حدود الكلام فى البنيات المنطقية وبنيات قواعد اللغة، والحقيقة من حيث هى ما يوجد خلف الظواهر، وحضور غاية ما حضوراً ناشطًا فى الخطوات المؤدية إليها. إن سلطة الحضور المرجعية، أىْ قوته التى تنطوى على تثبيت، تُشَيِّدُ كلَّ تفكيرنا؛ ذلك أن أفكارًا من مثل "الوضوح النموذجى" و"الإمساك بنقطة البدء" و"البرهنة" و"الكشف" و"إظهار ما يُعَدُّ الحالةَ بألف ولام التعريف"- تستحضر كلُّها فكرةَ الحضور. وادعاء أن الـ"أنا" تقاوم الشك الجذرى، كما يحدث فى الكوجيتو الديكارتى، لأنها حاضرة إلى نفسها فى فعل التفكير أو فى فعل الشك- هذا الادعاءُ يُعَدُّ طريقة من طرق الاستناد إلى الحضور. أما الطريقة الأخرى فهى تصور أن المعنى الذى ينطوى عليه أىُّ منطوق حاضرٌ إلى وعى المتكلم، أىْ إلى "نية" المتكلم أو المتكلمة عند لحظة النطق.

وكما تشير هذه الأمثلة، تتمتع ميتافيزيقا الحضور بانتشار وألفة

وقوة. ومع ذلك فثمة إشكال تواجهه هذه الميتافيزيقا على نحو مميز: حين تستشهد البراهين الفلسفية بشواهد معينة على الحضور فتَعْتبر هذه الشواهد أرضًا تُشَيِّدُ عليها أفكارًا لاحقة، تتكشف هذه الشواهد باستمرار عن كونها تركيبات معقدة بالفعل، أىْ أن ما يُفترض أنه معطى- أىْ مقوِّم أولىٌّ- يتكشف عن كونه نتاجًا لشئ سابق عليه، أىْ يتكشف عن كونه تابعًا أو مشتقًا بكيفية تحرمه من السلطة المرجعية التى ينطوى عليها الحضور البسيط أو الخالص.

ولعل أفضل مثال على ذلك حالة السهم المنطلق. فإذا كنا نعتبر أن الواقع هو ما يكون حاضرًا عند أية لحظة محددة فسوف تنطوى حركة السهم من ثمَّ على مفارقة؛ ذلك أن السهم موجود فى نقطة مستقلة عند كل لحظة، إنه دائمًا فى نقطة مستقلة وليس فى حالة حركة، غير أننا نرغب فى الإصرار على كون السهم فى حالة حركة عند كل لحظة من بداية انطلاقه إلى نهايته، ولنا بالطبع مبررنا فى ذلك، على الرغم من أن حركته ليست حاضرة عند أية لحظة حضور. إن حضور الحركة يمكن تصوره، أىْ يمكن إنتاجه، بقدر ما تكون كلُّ لحظة موسومةً فعليًا بآثار traces الماضى والمستقبل فحسب، وحال أن تكون اللحظة الحاضرة نتاجًا لعلاقات بين الماضى والمستقبل وليست شيئًا معطى، عندئذ فحسب يمكن أن تكون الحركة حاضرة. ويمكن أن تحدث الحركة عند لحظة ما محددة لو أن اللحظةَ منقسمةٌ على نفسها ضمن حدود نفسها، أىْ لو أنها مسكونة باللاحاضر.

وتلك واحدة من مفارقات زينون، مؤداها البرهنة على استحالة

الحركة، غير أنها مفارقة تشى بالعقبات التى يواجهها نسقٌ مؤسّسٌ على الحضور. والسبب فى أننا نظن أن الواقعىَّ هو ما يكون حاضراً عند أية لحظة محددة، أن اللحظة الحاضرة تبدو لنا بسيطة ومطلقة على نحو لا يمكن معه حلُّها إلى عناصر أبسط. إن الماضىَ حاضرٌ، لكن ما يَثْبُتُ فى النهاية هو أن اللحظة الحاضرة تلعب دور الأساس حين لا تكون معطى خالصًا ومستقلاً بذاته فقط. ولو اعتبرنا الحركة حاضرة فلابد أن يكون هذا الحضورُ موسومًا بالاختلاف والتأجيل. يقول دَريدا إن علينا أن "نفكر فى الحاضر بدءًا من علاقته بالزمن وفى حدود هذه العلاقة وحدها من حيث كونها اختلافًا وتخالفًا وتأجيلاً" (فى علم أنساق الكتابة، صـ 166/ 237). إن فكرةَ الحضور والحاضر مشتقةٌ: أىْ ناتجة عن الاختلافات. يكتب دَريدا: "وهكذا نسعى إلى افتراض الحضور... ليس من حيث كونه نسيجًا مطلقًا لشكل الوجود بل الأحرى من حيث كونه عملية من التعيين ونتيجة. تحديد ونتيجة ضمن حدود نسق ليس نسق حضور بل نسق اختلاف" (هوامش الفلسفة، صـ 17/الاختلاف المرجئ، صـ147).

ومن ثم ليست المسألة هاهنا إلا مسألة التعارض التراتبى بين الحضور والغياب. ويقتضى تفكيكُ هذا التعارض البرهنة على أن الدور الذى يقوم به الحضورُ لابد أن تكون له الخواصُّ نفسُها التى تُعزى افتراضًا إلى نقيضه، أىْ إلى الغياب. وبذلك يمكننا اعتبار "الحضور" ناتجًا عن غياب شامل أو كما سوف نرى باختصار ناتجًا

عن اختلاف مرجئ differance، بدلاً من تعريف الغياب بلغة الحضور، أىْ: بدلاً من تعريفه من حيث كونه نفيًا له. وتتضح هذه العملية الناشطة- أقصد الاختلاف المرجئ- بشكل أكبر لو أننا تأملنا مثالاً آخر على العقبات التى تنشأ ضمن حدود ميتافيزيقا الحضور. ويتعلق هذا المثال بعملية الإدلال، وهى ما قد نطلق عليه مفارقة البنية والحدث.

من المقبول ظاهريًا ادعاءُ أن معنى أية كلمة هو ما يعنيه بها المتكلمون. ومعنى أية كلمة ضمن حدود نسق أية لغة- وهو ما نجده عندما نبحث عن أية كلمة فى المعجم- هو ثمرة المعنى الذى قد منحه لها المتكلمون فى أفعال التواصل السابقة، وما يصدق على أية كلمة يصدق على اللغة بوجه عام: إن البنيةَ التى تنطوى عليها لغةٌ ما- أىْ نسق قواعدها وتواتراتها- تُعَدُّ نتاج أحداث، أىْ ثمرة أفعال كلام سابقة. ومع ذلك، لو أننا أخذنا هذه المسألة بجدية وشرعنا فى النظر إلى الأحداث التى يقال إنها تحدد بنيات اللغة فسوف نكتشف أن كل حدث هو نفسه قد حددته من قَبل بنياتٌ سابقةٌ عليه فجعلته ممكنًا. كما أن إمكان ما نعنيه بشىءٍ ما فى منطوق ما منقوش من قَبل فى بنية اللغة. وما البنيات نفسها إلا نتاجات على الدوام، إذ إننا مهما أوغلنا إلى الوراء فى محاولة لتخيل "نشأة" اللغة حتى نصف الحدث الأصلىَّ الذى يُحتمل أن يكون قد أنتج البنية الأولى، فسوف نكتشف أن علينا افتراض وجود عملية تنظيم سابق، أىْ: وجود عملية تمايز(*) سابق.

وكما رأينا فى حالة السببية، لا نجد هاهنا إلا أصولاً غير أصلية فحسب. ذلك أنه إذا كان رجل الكهف قد افتتح بنجاحٍ اللغةَ باصطناعه همهمة خاصة يدل بها على "الطعام" فلابد أن نفترض أن هذه الهمهمة قد انمازت قبلاً من همهمات أخرى وأن العالم قد تَمَّ تقسيمُه بالفعل إلى فئتى "طعام" و"لا طعام"؛ مما يعنى أن الأفعال التى بمقتضاها تنشأ عملية الإدلال تستند إلى اختلافات، مثل التقابل بين "الطعام" و"اللاطعام" وهو التقابل الذى يسمح بالإدلال على الطعام، أو تستند إلى التقابل بين عناصر دالة مما يسمح لسياق ما أن يؤدى دورًا دالاً. وعلى سبيل المثال لا يُعتبر التتابع الصوتى فى كلمة bat تتابعًا دالاً إلا بتغايره عن تتابعات صوتية أخرى مثل: bet, bad, mat, pat إلخ. إن الصوت المسموع الذى يكون "حاضراً" عندما نتلفظ كلمة bat مسكون بآثار أشكال أخرى من أصوات لم نتلفظها، وما نتلفظه لا يؤدى دوراً دالاً إلا حين ينطوى على مثل هذه الآثار. وكما رأينا فى حالة الحركة، فما يُفترض فيه أنه حاضر ينكشف عن أنه مركَّب ومتمايز، أىْ: نتاج اختلافات.

إن أىَّ تفسير للغة، وهو يفتش عن أساس صلب، سيأمل دون شك فى اعتبار المعنى شيئًا حاضراً فى مكان ما- لنقل حاضراً إلى الوعى عند اللحظة التى تنطوى على حدث دال، غير أن أىَّ حضور نتلمسه يَثبت فى النهاية أنه مسكونٌ باختلافات. ولو حاولنا تبرير المعنى بحسب الاختلاف بدلاً من البحث عن أساس فلن نظفر بشئ؛

ذلك أن الاختلافات ليست معطاة فى حد ذاتها وإنما هى نتاجات على الدوام. وعلى أية نظرية مدققة أن تُرَاوِحَ بين هذين المنظورين، أىْ: أن تُرَاوِحَ بين منظور الحدث ومنظور البنية أو بين الكلام واللغة، وهى مراوحة لن تؤدى إلى حل هيجلى، ذلك أن كل منظور يبين خطأَ المنظور الآخر بعملية من الإبدال أو التناقض المنطقى غير القابل للحل. وكما يكتب دَريدا:

فيما يخص نسق العلامات بوجه عام يمكن أن نوسع حدود ما يقوله سوسير عن اللغة: "النسقُ اللغوىُّ اللغة (langue) ضرورىٌ للأحداث الكلامية الكلام (parole) حتى يمكن فهمها وحتى تُنتجَ تأثيراتها، إلا أن الأحداثَ الكلامية ضروريةٌ للنسق حتى ينشئ نفسَه...". ثمة دائرية هاهنا، فلو أننا فرقنا تفريقًا حاسمًا بين اللغة والكلام، بين الشفرة والرسالة، بين التصميم والتنفيذ إلخ، ولو أننا قدَّرنا النسق اللغوى وأحداث الكلام حق قدرهما فلن نعرف من أين نبدأ وعلى أى نحوٍ يمكن لأى شئ بوجه عام أن يبدأ، اللغة أم الكلام. ولذلك علينا أن نقرَّ- قبل أى انفصال لـ اللغة والكلام، للشفرة والرسالة، وما ينشأ عن هذا الانفصال من متلازمات- بإنتاج الاختلافات إنتاجًا نسقيًا، أىْ بـ الإنتاج الذى ينطوى على نسق من الاختلافات. وعن طريق التجريد ولأسباب نوعية، ينطوى الاختلاف المرجِئ على نتائج نُمايز بها لاحقًا لغويات اللغة من لغويات الكلام (مواقع، صـ 28/39-40).

يشير مصطلح الاختلاف المرجِئ differance الذى يقدمه دَريدا

هاهنا إلى عدم قابلية الحسم، أىْ إلى إبدال بين منظورى البنية والحدث لا يقبل حلاً هيجلياً. إن الفعل differer يعنى الاختلاف to differ والتأجيل to defer معًا. والطريقة التى ننطق بها Differ-anceهى نفسها الطريقة التى ننطق بها difference، إلا أن النهاية ance وهى النهاية التى تستخدم فى إنشاء الأسماء الفعلية، تمنح المفردةَ شكلاً جديداً يفيد معنى "الاختلاف difference والتخالف differing والإرجاء defering" فى آنٍ. ومن ثم يشير الاختلاف المرجِئ إلى اختلاف "كامن" يُعتبر الشرطَ فى عملية الدلالة، كما يشير فى الآن نفسه إلى فعل الاختلاف الذى يُنتج الاختلافات. والمصطلح الإنجليزى الذى يعادله هو spacing (المباعدة) التى تشير إلى التنضيد وفعل التوزيع أو الترتيب فى آنٍ معًا. وأحيانًا يستخدم دَريدا المصطلح الفرنسى الموازى espacement إلا أن مصطلح الاختلاف المرجِئ differance هو الأكثر قوة وملائمة، والسبب أن الاختلافَ difference مصطلحٌ تتقاطع عنده كتابات نيتشه وسوسير وفرويد وهوسرل وهيدجر؛ وقد أدَّت بحوثهم فى أنساق العملية التى بمقتضاها تنشأ الدلالة إلى تأكيد الاختلاف والتمايز، كما أن تعديل دَريدا للمصطلح بالإضافة إلى إثباته أن الكتابة لا يمكن أن تكون بعد الآن مجرد تمثيل للكلام- كل هذا جعل الإشكال الواضح يتمثل فى أن كلَّ ما يحدد أيةَ نظرية عن المعنى هو نفسُه ما يدمرها.

يكتب دَريدا، إن الاختلاف المرجِئ:

بـنـيـةٌ وحـركـةٌ لا يمـكن تـصـورهـا عـلى أسـاس تـعـارض الحضور/الغياب؛ الاختلافُ المرجِئُ لعبةٌ نسقية تنطوى عليها الاختلافاتُ وآثارُ الاختلافات، لعبةُ مباعدة (espacement) ترتبط من خلالها العناصرُ بعضَها ببعض. وهذه المباعدةُ إنتاجٌ، ناشطٌ وكامنٌ فى آنٍ معًا (فالحرف a فى مفردة differance يؤشِّر على هذه الحيرة بين النشاطية والكمون، اللذين لم يهيمن عليهما بعدُ ولم ينتظمهما عضويًا بعدُ هذا التعارضُ بين النشاطية والكمون)، مباعدةٌ هى إنتاجٌ للفواصل التى بدونها لن تكون الحدودُ "التامةُ" دالةً، أىْ لن تؤدى دورًا (مواقع، صـ27/38-39).

وهذه الإشكالات يتم استكشافها بشكل أعمق فى قراءة دَريدا لسوسير ضمن كتابه المعنون بـ فى علم أنساق الكتابة، حيثما يبين دَريدا الكيفية التى بها ينطوى كتابُ سوسير دروس فى علم اللغة العام- وهو الكتاب الذى استلهمته البنيوية والسميوطيقا على حد سواء- على نقد قوى لميتافيزيقا الحضور من جهة، كما ينطوى من جهة أخرى على دعم واضح لنزعة مركزية اللوغوس وتورط فيها لم يكن له أن يتفاداه. ومن ثم يرينا دَريدا الكيفية التى بها يفكك خطابُ سوسير نفسَه بنفسه، غير أن دَريدا يرى أيضًا أن حركة التفكيك الذاتى هذه- بعيدًا عن اعتلال كتاب الدروس- حركة جوهرية تمنحُ الكتاب قوته كما أنها وثيقة الصلة بموضوعه، وتلك نقطة ينبغى ألا تفوتنا فى قراءة دَريدا: إن قيمة أى نصٍّ وقوته تعتمد على إمساكه البارع بالطريقة التى يُفَكِّكُ بها الأسسَ الفلسفيةَ التى تسرى عبره.

يبدأ سوسير بتعريف اللغة من حيث هى نسق من العلامات. وتُعتبر الأصوات لغة حين تفيد فى التعبير عن الأفكار أو نقلها. ومن ثمَّ تغدو طبيعة العلامة سؤالاً مركزيًا بالنسبة إلى سوسير: أىْ ما يمنحها هويتَها حتى تتمكن من أداء دور العلامة. يرى سوسير أن العلامات اعتباطية ومتفق عليها عرفيًا، وأن كل علامة لا يتم تعريفها بإضفاء خصائص جوهرية عليها، وإنما يتم تعريفها عن طريق اختلافات تُمَيِّزُ علامة من غيرها من العلامات. اللغة والحال هكذا نسق من الاختلافات، ويفضى هذا التصور إلى تعميق الفروق التى استندت إليها البنيوية والسميوطيقا: ثمة فرق بين اللغة بما هى نسق من الاختلافات اللغة (langue) وأحداث الكلام التى يتيح النسق إمكانها الكلام (parole)، وفرق بين دراسة اللغة من حيث كونها نسقًا فى زمن محدد (الدراسة التزامنية) ودراسة العلاقات المتبادلة بين عناصر من مراحل تاريخية مختلفة (الدراسة التعاقبية)، وفرق بين نمطين من الاختلافات ضمن حدود النسق أىْ: بين العلاقات التركيبية والاستبدالية، وفرق بين جزئى العلامة المكوِّنين لها أىْ: بين الدال والمدلول. وهذه الفروق التأسيسية تؤسس كلاً من اللغويات والمشروع السميوطيقى اللذين يقومان بتبرير الأحداث اللغوية عن طريق اصطناع نسق محدد من العلاقات التى تجعل الأحداث اللغوية ممكنة.

لقد انتهى سوسير عبر بحوثه الدقيقة إلى التأكيد على الطبيعة العلائقية فى النسق اللغوى بكل معنى الكلمة. الصوت نفسه- فيما

يرى- لا ينتمى إلى النسق بل يسمح بإظهار وحدات النسق فى أفعال الكلام. وينتهى سوسير فعليًا إلى أنه "ما من شئ فى النسق سوى اختلافات، أىْ ما من حدود تامة بذاتها" (الدروس، صـ120/166). وتلك صياغة جذرية، إذ إن النظرة الشائعة ترى اللغة مؤلفة من كلمات، أىْ من كيانات وضعية، يشكل بعضُها مع بعضٍ نسقًا ومن ثم يدخل بعضُها مع بعضٍ فى علاقات، إلا أن تحليل سوسير لطبيعة الوحدات اللغوية يفضى إلى نتيجة مؤداها أن العلامات- على العكس- نتاجُ نسقٍ من الاختلافات، أىْ ليست كيانات وضعية بالمرة وإنما هى وليدة اختلاف. وتنطوى هذه النتيجة على نقد قوىٍّ لنزعة مركزية اللوغوس، فالانتهاء إلى أن نسق اللغة لا يتضمن إلا اختلافات فحسب يُقَوِّضُ كما يوضح دَريدا أيةَ محاولة لإنشاء نظرية عن اللغة ترى الكلمات كيانات وضعية حاضرة إما فى حدث الكلام أو فى النسق. وحين ينطوى النسق اللغوىُّ على اختلافات فحسب، يلحظ دَريدا أن:

لعبة الاختلافات تتضمن تركيبات وإحالات تَحول دون وجود عنصر بسيط حاضر فى نفسه ولنفسه ويحيل إلى نفسه، عند أية لحظة أو بأية طريقة. وسواء فى الخطاب المكتوب أو المنطوق، ما من عنصر يؤدى دور العلامة إلا وهو مرتبطٌ بعنصر آخر، هو نفسه ليس حاضراً على نحو بسيط. ويعنى هذا الارتباط التكوينى أن كل "عنصر"- وحدةً صوتيةً كان أم وحدةً كتابيةً- يتكوّن بالإحالة إلى الأثر الكامن فيه من العناصر الأخرى فى السياق أو النسق. وما

هذا الارتباط التكوينى- أىْ هذا التناسج- إلا الـ نص، نصٌ قد أنتجه من البداية إلى النهاية تحويلُ نصٍ آخر، فحسب. ما من شئ حاضر على نحو بسيط أو غائب سواء فى العناصر أو النسق. ففى كل موضع لا توجد إلا الاختلافات وآثار الآثار فحسب (مواقع، صـ26/ 37-38).

إن الطبيعة الاعتباطية التى بمقتضاها تنشأ العلامة والنسق الذى لا ينطوى على حدود مكتفية بنفسها- تجعلنا أمام فكرة تتسم بالمفارقة، ألا وهى وجود أثر مؤسِّس، أىْ وجود بنية من الإحالة اللانهائية ليس فيها إلا آثار فحسب- آثار سابقة على أىِّ كيان بكيفية تغدو معها الآثارُ أثرَ الآثار.

وفى الوقت نفسه يتضمن عمل سوسير توكيداً لنزعة مركزية اللوغوس؛ ذلك أن مفهومَ العلامة نفسَه الذى استنه سوسير مؤسَّسٌ على تفرقة بين الحسى والعقلى حيثما يكون الدال مجرد مجاز إلى المدلول ومن ثم يحتل وضعًا أدنى مقارنةً بالمفهوم أو المعنى الذى يقوم بنقله. وعلى ذلك لابد للغوى من افتراض القدرة على الإمساك بالمدلولات متخذاً منها نقطة بداية حتى يمكنه تمييز علامة من أخرى، وحتى يحدد اللحظة التى تصبح معها التغيرات المادية ذات معنى. وبذلك يشتبك مفهوم العلامة مع المفاهيم الأساسية فى نزعة مركزية اللوغوس، وهى مفاهيم من الصعب على سوسير أن يغيرها حتى لو أراد ذلك. ومع أن خطوات عديدة فى تحليله تقود إلى هذه النهاية فإنه يدعم بوضوح فهمَ العلامة فهمًا متمركزًا لوغوسيًا، ومن ثم يُجَذِّرُ

تحليلَه ضمن حدود نزعة مركزية اللوغوس. ويبدو ذلك صراحةً فى تعامل سوسير مع الكتابة إذ يمنحها وضعًا ثانويًا ومشتقًّا، وهو ما يثير اهتمام دَريدا إلى حد بعيد. ومع أن سوسير قد استبعد الصوت بحد ذاته على وجه التخصيص من النسق اللغوى وأصرَّ على أن للوحدات اللغوية المنطوقة سمةً شكليةً فإنه يعود فيؤكد أن "موضوع التحليل اللغوى لا تحدده توليفة من الكلمة المكتوبة والكلمة المنطوقة: الكلمة المنطوقة وحدها هى ما يؤسس الموضوع" (الدروس، صـ23-45/24). ذلك أن الكتابة ليست إلا مجرد وسيلة لتمثيل الكلام، أىْ ليست إلا أداة تقنية أو ملحقًا برانيًا لا ضرورة لوضعه فى الاعتبار عند دراسة اللغة.

ويبدو ذلك خطوة حسنة النية نسبيًا، غير أنها تمثل فى الحقيقة نقطة يتقاطع عندها التراث الغربىُّ حين يفكر فى اللغة، على نحو ما يُبين دَريدا، ذلك التراث الذى اعتبر فيه الكلامُ تواصلاً طبيعيًا ومباشرًا واعتبرت فيه الكتابةُ تمثيلاً اصطناعيًا وملتويًا للتمثيل. وعند تبرير هذه الأولية الممنوحة للكلام، يتم الاستشهاد فى الغالب بحقيقة أن الأطفال يتعلمون الكلام قبل تعلمهم الكتابة أو أن ملايين الناس يتكلمون دون معرفتهم بالكتابة حتى فى الثقافات الرفيعة، ولا تُتَّخَذُ هذه الوقائع برهانًا على مجرد أسبقية الكلام على الكتابة أسبقيةً واقعيةً أو محليةً بل تتخذ برهانًا على أسبقية سائدة وشاملة. لقد اعتبر الكلامُ عمليةً من التواصل المباشِر: تتدفق الكلمات من المتكلم وكأنها علامات عفوية تشفُّ تمامًا عن فكره الحاضر الذى يريد

مستمعُه الظفر به. أما الكتابة فتتألف من إشارات فيزيقية منفصلة تمامًا عن الفكر الذى قد أنتجته، وتؤدى دورها على نحو مميز فى غياب المتكلم فتقترب من فكره بشكل غير مضمون، كما تبدو إشاراتها وكأنها مجهولة المصدر بالكلية، أىْ مبتورة عن أىِّ متكلم أو مؤلف. ومن ثم ليست الكتابةُ مجردَ أداة تقنية لتمثيل الكلام فحسب وإنما هى أيضًا تشويه للكلام. وهذا الحكمُ على الكتابة قديمُ قِدَمَ الفلسفة نفسها؛ ففى محاورة فَيدروس يشجب أفلاطون الكتابة لكونها شكلاً لقيطًا من أشكال التواصل، أىْ مفصولة عن الأب أو لحظة الأصل، ولذاك تثير الكتابة كل أنواع إساءات الفهم لأن المتكلم غير موجود حتى يوضح للقارئ ما يدور فى ذهنه.

إن الامتياز المنعقد للكلام الذى بمقتضاه تُعتبر الكتابةُ تمثيلاً للكلام متطفلاً وغير تام، يستبعد سمات معينة تنطوى عليها اللغة أو يستبعد وجوهًا من وظيفتها. ولأن البعد والغياب وإساءة الفهم وعدم الإخلاص والالتباس، تُعَدُّ كلها سمات الكتابة، فعندئذ يمكن عبر تمييز الكتابة من الكلام إنشاءُ نموذج للتواصل يستمد معيارَه من الوضع المثالى الذى ينطوى عليه الكلام؛ حيثما تحمل الكلمات معنى وحيثما يكون بقدرة المستمع الظفر من حيث المبدأ بما يدور فى ذهن المتكلم بدقة. تشير الحماسة الأخلاقية التى ينطوى عليها نقاش سوسير للكتابة إلى شئ مهم محل رهان؛ ذلك أنه يتكلم عن "مخاطر" الكتابة، مخاطر تنطوى على "إخفاء" اللغة و"اغتصاب" دور الكلام أحيانًا. "استبداد الكتابة" قوى وماكر، ويفضى مثلاً إلى أخطاء فى

النطق تُعَدُّ "مَرَضية" أىْ: أخطاء تؤدى إلى إفساد أو تلويث طرق الأداء السوية فى النطق. واللغويون الذين يُعنون بالأشكال المنطوقة "يسقطون فى الفخ". إن الكتابة حين تكون تمثيلاً للكلام تُهَدِّدُ نقاءَ النسق الذى تُخَدِّمُ عليه (فى علم أنساق الكتابة،صـ34-51/43-63).

بقدرة الكتابة أن تؤثر فى الكلام، ولذلك تصبح العلاقة بينهما أكثر تعقيداً مما بدت عليه للوهلة الأولى. فالمخطط التراتبى الذى يمنح الكلامَ أسبقيةً ويجعل الكتابةَ مستندةً إلى الكلام، ينتابه تغيرٌ فى المسار حين يتخذ سوسير من الكتابة مثالاً يشرح به طبيعة الوحدات اللغوية. كيف يمكن شرحُ فكرة تمايز وحدة لغوية من غيرها بأمثلة؟ "بما أن وضعًا مماثلاً يمكن ملاحظته فى الكتابة، وهى نظام آخر من العلامات، فإننا سوف نستخدم الكتابة فى عقد بعض المقارنات مما سوف يفسر المسألة بكاملها" (الدروس، صـ119/165). فالحرف ب على سبيل المثال، يمكن كتابته بطرق متعددة طالما ظل متميزاً عن الحروف ت، ث، ن، إلخ. ذلك أنه ما من سمات جوهرية يتحتم الإبقاء عليها، لأن هوية الحرف هوية علائقية بكل معنى الكلمة.

وهكذا تصبح الكتابة التى ادَّعى سوسير أنه ينبغى ألا تكون موضوعًا للبحث اللغوى، وسيلةَ توضيحٍ مُثلى لطبيعة الوحدات اللغوية. وبذلك نفهم أن الكلامَ شكلٌ من الكتابة وشاهدٌ على آلية لغوية أساسية تظهر فى الكتابة. وإذن يفضى النقاش بسوسير إلى

هذا القلب: التراتب المعلن عنه يجعل من الكتابة شكلاً مشتقًا من الكلام وطريقةً تمثيل طفيلية مضافة إلى الكلام- هذا التراتب ينقلب، ويُقَدَّمُ الكلامُ ويُشرح باعتباره شكلاً من الكتابة. ويمنحنا هذا القلبُ مفهومًا جديدًا عن الكتابة: كتابة شاملة تنطوى على نوعين، كتابة صوتية وكتابة تصويرية.

بعد أن تتبع دَريدا عملية التفاعل بين الكلام والكتابة فى نصوص أفلاطون وروسو وهوسرل وليفى شتروس وكونديالك وأخيرًا سوسير، قَدَّمَ إثباتًا عامًا مؤداه أنه إذا كان يتم تعريف الكتابة عن طريق خصائص تُعْزَى إليها بشكل تقليدى فسيصبح الكلامُ عندئذ شكلاً من الكتابة. وعلى سبيل المثال كثيرًا ما تمَّ استبعادُ الكتابة لكونها مجرد تقنية لتسجيل الكلام فى نقوش يمكن استعادتها وتداولها فى غياب قصد الإدلال الذى يستثير الكلامَ، وهذه الإعادية أو قابلية الإعادة هى الشرط فى أية علامة؛ ذلك أن تتابع الأصوات يؤدى دورًا دالاً حال أن يكون قابلاً للتكرار فحسب وحال أن يمكن التعرف عليه ثانية بوصفه التتابع "نفسه" حين يُقال فى ظروف مختلفة. لابد أن يكون ممكنًا لى أن أكرر لشخص ثالث ما قد قاله لى شخصٌ ما. ولن يُعتبر تتابعُ الكلام تتابعًا للعلامة إلا إذا أمكن إيراده وتداوله بين أشخاص لا معرفة لهم بالمتكلم "الأصلى" ومقاصده الدالة. إن منطوقًا مثل "ريس أورانجيس ضاحية تقع جنوب باريس" يستمر فى الإدلال لأنه قابل للتكرار أو يمكن تداوله أو الاستشهاد به مثالاً كما هو الحال هاهنا، كما أنه يستمر فى الإدلال أيًّا كان "ما يدور فى

أذهان" الذين يستنسخونه أو يستشهدون به. وإمكانُ كونه يتكرر ويقوم بدور بصرف النظر عن قصد الإدلال- هذا الإمكانُ يُعَدُّ شرطًا فى العلامات اللغوية بوجه عام، وليس شرطًا مقصورًا على الكتابة وحدها. قد نرى الكتابة تسجيلاً ماديًا، غير أن دَريدا يلحظ أنه "لو أن الكتابة تعنى نقشًا ماديًا للعلامات (وذاك لُبُّ مفهوم الكتابة الوحيد الذى لا يمكن اختزاله)، فسوف تَستغرق الكتابةُ بوجه عام حقلَ العلامات اللغوية بكامله. ... إن فكرةَ التأسيس الفعلية- ومن ثم اعتباطيةَ العلامة- سابقةٌ على أفق الكتابة، أو تقع خارجه بشكل لا يُصدق" (فى علم أنساق الكتابة، صـ65/44). الكتابة بمعناها الواسع هى كتابة أصلية archi-ecriture، أىْ أن الكتابة الأصلية an archi-writing أو الكتابة الأولية protowriting هى الشرطُ لكل من الكلام والكتابة بمعناها الضيق.

تُوَفِّرُ لنا العلاقة بين الكلام والكتابة بنية يحدد دَريدا طبيعتها فى عدد من النصوص، ويطلق على هذه البنية منطق "المكمل "supplement""، مستخدمًا بذلك المصطلح الذى يصف به روسو الكتابة. يقول لنا معجم وِبستر إن المكمل هو "الشئ الذى يُكَمِّلُ أو يُعتبر إضافةً". إن المكملَ للمعجم هو قسمٌ إضافى يُضاف إليه، وإمكان إضافة مكمل ما يشير إلى أن المعجم نفسه ناقص. يكتب روسو: "لقد اصطنعنا اللغات كى نتكلم بها؛ والدور الوحيد الذى تؤديه الكتابة دور مكمل الكلام". ومفهوم المكمل هذا، الذى يظهر فى كل موضع عند روسو "يُضْمِرُ ضمن حدوده دلالتين تعايشهما معًا

غريبٌ غرابةَ ضرورتهما" (في علم أنساق الكتابة، صـ144/208).
ليس المكمل إضافة جوهرية لأنه مُضافٌ إلى شئ مكتمل في ذاته، وفي الوقت نفسه ينضاف المكمل كي يُكمل، أيْ ليعوِّض عن نقص ما فيما يُفترض أنه مكتمل في ذاته. ويترابط هذان المعنيان اللذان ينطوي عليهما المكمل بمنطق قوي، وفي كلا المعنيين يحضر المكمل بوصفه برانياً ودخيلاً على الطبيعة "الجوهرية" لما ينضاف إليه أو لما يحلُّ محله.

يرى روسو الكتابة تقنية مضافة إلى الكلام، تقنية دخيلة على طبيعة اللغة، فينشط هاهنا أيضًا المعنى الآخر لـ المكمل. يمكن للكتابة أن تنضاف إلى الكلام حين لا يكتفي الكلامُ بذاته أيْ حين لا يكتفي بتمامه الطبيعي، وحين يكون في الكلام نقصٌ ما أو غيابٌ يُمَكِّنُ الكتابةَ من إكماله. ويبدو هذا الوضعُ المزدوجُ واضحًا بشكل لافت في مناقشة روسو للكتابة، ففي اللحظة التي يشجب فيها روسو الكتابة "بوصفها هدمًا للحضور واعتلالاً يصيب الكلام"، في هذه اللحظة تحضر نشاطية روسو الكاتب على نحو تقليدي تمامًا في محاولة منه لاستعادة حضور ما عبر الغياب الذي تنطوي عليه الكتابة، وهو الحضور الذي كان يفتقده حين يتكلم. وها هي ذا صياغة بارعة الإيجاز من كتابه الاعترافات: "كنت سأحب الظهور أمام الناس كما يحلو للآخرين أن يفعلوا لولا أنني غير متيقن من إظهار نفسي على ما هي عليه. وما يمنعني من ذلك أنني أبدو أمام الناس مختلفًا تمامًا عمّا أنا عليه، ولذا قررت الكتابة. وإخفاءُ نفسي

على هذا النحو هو بالضبط الوضعُ الذى يناسبنى، لأن الناس لا تعرف قيمتى الحقيقية حين أكون حاضراً بينهم" (فى علم أنساق الكتابة، صـ 142/205).

تنوب الكتابة عن الكلام وتكمله؛ والسبب الحقيقى أن الكلام ينطوى فعلاً على الخصائص التى ننسبها عموماً للكتابة: الغياب وإساءة الفهم. ويلحظ دَريدا- مفضلاً الحديث عن نظرية لغوية بوجه عام على الحديث عن رأى روسو- أن الكتابة يمكن أن تحتل مرتبة ثانوية ومشتقة "على شرط واحد فحسب: أن لا توجد لغة "أصلية" و"طبيعية" لم تكن قد افترعتها أو لم تمسسها الكتابة، وذلك بحد ذاته كتابة على الدوام"، كتابة أصلية (فى علم أنساق الكتابة، صـ56/82). وتتضمن مناقشة دَريدا لـ"هذا المكمل الخطير" عند روسو وصفًا لبنيته فى مختلف تجلياتها: يستدعى روسو مكملات برَّانية متعددة من أجل الإكمال؛ بسبب وجود نقص دائم فيما يكون مكتملاً، وهو نقص أصلى.

على سبيل المثال يَعتبر روسو التعليمَ مكملاً للطبيعة، ومن حيث المبدأ فالطبيعة مكتملة، أىْ تامة على نحو يُعَدُّ معه التعليم إضافة برانية، غير أن شرحه لعملية الإكمال التى يقوم بها التعليم يكشف عن نقص متأصل فى الطبيعة، لابد للطبيعة أن تكون كاملة- أن تكتمل- عن طريق التعليم لو أنها أرادت أن تكون نفسَها بشكل حقيقى: التعليم الصحيح ضرورى لو أن الطبيعة البشرية أرادت أن تَظهر كما ينبغى أن تكون عليه بشكل حقيقى. وإذن يجعل منطق

التكميل الطبيعة طرفًا سابقًا، أىْ يجعلها كمالاً موجودًا منذ البدء، لكن هذا المنطق نفسه يكشف عن نقص متأصل أو غياب تنطوى عليه الطبيعة، ومن ثم يصبح التعليم، هذا الإضافىُّ المضاف، شرطًا جوهريًا لما يقوم بتكميله.

وأيضًا يتحدث روسو عن الاستمناء معتبرًا إياه "مكملاً خطيرًا". وكما حدث مع الكتابة، يُعَدُّ الاستمناء إضافة فاسدة، أىْ ممارسة أو تقنية مضافة إلى الميول الجنسية السوية كما هو الحال فى الكتابة المضافة إلى الكلام، غير أن الاستمناء يحل أيضًا محل النشاط الجنسى "السوى" أو يكون بديلاً عنه. إن القيام بدور البديل يحتم على هذا البديل أن يشبه من حيث الجوهر ما يحلُّ محله، فتتكرر البنية الأساسية التى ينطوى عليها الاستمناءُ فى العلاقات الجنسية الأخرى التى يمكن اعتبارها من ثمَّ لحظات من الاستمناء الشامل؛ أىْ تتكرر بنية الرغبة بما هى حب الذات مسلطًا على موضوعٍ متخيل لم يمكن للمرء أن "يتملكه".

المكملات عند روسو عبارة عن عملية تسلسل غير متناهٍ من المكملات، وذلك على نحو يمكن معه الحديث عن عملية من الإبدال الشامل. الكتابة مكملة للكلام، إلا أن الكلام أيضًا مكمِّل: تقول إميل، يتعلم الأطفال الكلام بسرعة "ليكملوا ضعفهم ... ونحن نعرف مدى المتعة التى تتحقق حال التصرف اعتمادًا على الآخرين، فيتحرك العالم ببساطة بمجرد تحريك اللسان" (فى علم أنساق الكتابة، صـ 211/147). وعند غياب مدام دى فاران- "أمـ"ـه المحبوبة- يلجأ

روسو إلى المكملات، وهو يصف هذه الحالة فى الاعترافات: "لن أنتهى لو أنى سردت كل الحماقات التى ارتكبتُها والتى دفعتنى إليها ذكرى أمى الغالية، حين لا أكون فى حضرتها. كنت أقبِّل سريرى لأنها نامت عليه، وستائر غرفتى وسائر قطع الأثاث لأن يدها الجميلة قد لامستها، حتى أرضية الغرفة كنت أتمدد عليها لأنها مشت فوقها" (فى علم أنساق الكتابة، صـ 152/217). حين تغيب عنه أمه تقوم هذه المكملات بدور البدائل التى تعوضه عن حضورها، لكن من الغريب أن يستمر النص بعد ذلك مباشرة على النحو الآتى: "وحتى فى حضورها كنت أقوم أحيانًا بتصرفات مسرفة يستثيرها فى نفسى الحبُّ المتوهجُ. ذات يوم ونحن على مائدة الطعام، بينما كانت تضع لقمة فى فمها صرختُ مدَّعيًا أنى رأيتُ شعرة عليها، وبمجرد أن أعادت اللقمة إلى طبقها التقطتُها بلهفة وابتلعتُها". تشير هذه الفقرة بمواربة إلى البنية الدالة الناشطة هاهنا؛ فما قد هتف به روسو أنه قد رآه على قطعة الطعام هو شئ دخيل ومتمايز (شعرة un cheveu) وهو فى الآن نفسه رغبته (إنى أشتهى un Je veux) إنه الهتاف الذى يلعب دورًا من خلال مكملات يشترط بعضُها بعضًا.

وتستمر سلسلة البدائل، ولا يُوقِفُ "حضورُ" الأم Maman، كما رأينا، هذه السلسلةَ. وعلى الرغم من أنه قد "تملكها"، كما قلنا، يظل هذا التملك موسومًا بالغياب؛ يقول بروست: "إن الامتلاك الفيزيقى لا يُعَدُّ امتلاكًا بالمرة". كما أن ما يدعوها روسو أمَّه Maman هى

نفسها بديل عن أمه Mother التى لم يعرفها قط، وستكون هى نفسها مكملاً. "وعبر توالى هذه المكملات يظهر قانونٌ: قانونُ سلسلة مترابطة ومتصلة، أىْ سلسلة وسائط إكمالية متضاعفة لا يمكن تفاديها، وسائط تنتج معنى الشئ نفسه الذى تقوم بتأجيله: الانطباع الأول الذى يثيره الشئ نفسه أو يثيره الحضور المباشِر أو الإدراك الأولىُّ. إن المباشَرَةَ مشتقةٌ، وكل شئ يبدأ مع الوساطة..." (فى علم أنساق الكتابة، صـ 157/226).

تُعلمنا نصوص روسو، ونصوص فلاسفة آخرين، أن الحضورَ مُرْجَأٌ على الدوام وأن عمليةَ الإكمال ممكنةٌ بسبب وجود نقص أصلىٍّ، ومن ثمَّ تفترض هذه النصوص أننا نفهم ما ندعوه "الحياة" على مثال النص وعلى مثال عملية الإكمال التى تشكلها تواترات دالة. وليس ما تؤكده هذه الكتابات أنه ما من شئ خارج النصوص التجريبية- الكتابات- فى ثقافة ما، بل إن ما يقع خارجها مكملات، سلاسل من المكملات؛ وبذلك تضع الفرق بين الداخل والخارج موضع التساؤل. إن النسيجَ الذى ندعوه حياة روسو الواقعية- أىْ الشروط الاجتماعية الاقتصادية والأحداث العامة والخبرات الجنسية الخاصة وأفعال الكتابة- سوف يَثبت عند الاختبار أن ما يؤسِّسُ هذا النسيجَ هو منطق التكميل، كما هو حاصل فى الموضوعات الفيزيقية التى يستحضرها روسو فى الفقرة الخاصة بأمه فى الاعترافات. يكتب دَريدا:

ما نحاول أن نكشف عنه بتتبع التدفق المستمر لـ"المكمل الخطير"،

هو أن ما ندعوه الحياة الواقعية لهذه المخلوقات البشرية "بشحمها ولحمها"، أىْ ما وراء حدود كتاب روسو وخلفه، لا شئ أبداً سوى كتابة، أىْ لا شئ سوى مكملات وعمليات من الإدلال يتبادل بعضُها مكان بعض، عمليات من الإدلال تنشأ فى سلسلة من الإحالات المتمايزة فحسب. يحدث الـ"واقعى" كشئ إضافى أو هو مضافٌ فحسب بالمعنى المأخوذ من أثر المكملات أو استئنافها. وهكذا نجد فى النص على الدوام وعلى طول قراءتنا أن الحاضر المطلق، أىْ الطبيعة، وهى ما يطلق عليها روسو "الأم الحقيقية" وما إلى ذلك من أوصاف، منفلتةٌ على الدوام، لم توجد أبداً؛ والكتابةُ بوصفها اختفاء الحضور الطبيعى هى ما يفتتح المعنى واللغة (فى علم أنساق الكتابة، صـ 158-159/ 228).

ولا يعنى انتشارُ المكمل فى كل لحظة وموضع عند روسو عدمَ الاختلاف بين "حضور" الأم Maman أو تيريز و"غياب"ـهما أو بين الحدث الواقعى والخيالى. إذ تتقاطع هذه الاختلافات وتلعب دوراً قوياً فيما ندعوه خبرتنا. تنشأ تأثيرات الحضور وتأثيرات الواقع التاريخى ضمن حدود عملية الإكمال، فالإكمال والاختلاف يتيحانها من حيث هما تحديدات دقيقة لهذه البنية. وما "حضور" الأم إلا نمط معين من الغياب، فكما قد أبان منظِّرون عديدون ليس الحدث التاريخى الواقعى سوى نمط خاص من الخيال. ما من حضور أصلى، إذ ليس إلا حضورٌ يُعاد إنشاؤه (الكتابة والاختلاف، صـ212/314).

تنطوى الاستراتيجية الميتافيزيقية الناشطة فى نصوص روسو- تلك الاستراتيجية التى تحل نفسَها بنفسها حين تبنى نفسها- على "استبعاد للاحضور عن طريق تحديد المكمل بكونه مجرد برّانية وإضافة محضة أو غيابًا محضًا. ... فما ينضاف ليس شيئًا بسبب أنه ينضاف إلى حضور تام يُعتبر خارجيًا بالنسبة إلى ما ينضاف. يأتى الكلامُ كى ينضاف إلى حضور بديهى (حضور الكيان والجوهر والمثال eidos والوجود ousia وهكذا)، وتأتى الكتابة كى تنضاف إلى حيوية كلام حاضر بذاته، ويأتى الاستمناءُ كى ينضاف إلى ما يُدْعَى التجربة الجنسية السوية، وتنضاف الثقافة إلى الطبيعة والشر إلى البراءة والتاريخ إلى الأصل، وهكذا" (فى علم أنساق الكتابة، صـ 167/ 237- 238). وما تحظى به هذه البنيات وعمليات إضفاء القيمة من أهمية فى تفكيرنا يشير إلى أن الامتياز المنعقد للكلام على حساب الكتابة لم يكن غلطة كان يمكن ألا يقع فيها هؤلاء الكتّاب؛ إذ يصرُّ دَريدا على أن تنحية الكتابة إلى مرتبة المكمل ما هى إلا عملية يُؤَمِّنُ عليها تاريخ الميتافيزيقا بكامله، وهى أيضًا عملية يتقاطع عندها الـ"اقتصاد" الذى بمقتضاه تنشأ المفاهيم الميتافيزيقية:

إن الامتياز المنعقد للـ صوت لا يستند إلى خيار كان يمكن تجنبه؛ ذلك أنه يتجاوب مع لحظة ما فى النسق (لنقل: مع لحظة ما فى "حياة" الـ"تاريخ" أو مع لحظة فى الـ"وجود من حيث هو علاقة بالذات"). إن نسق "سماع/فهم المرء لنفسه حال الكلام" من خلال

المادة الصوتية- التى تحضر بحد ذاتها بوصفها دالاً غير برانى أو غير دنيوى ومن ثمَّ غير تجريبى أو لا يشترطه شئٌ سواه- هذا النسق قد هيمن بشكل حتمى على تاريخ العالم طوال حقبة كاملة، وأنتج الفكرة المُثلى عن العالم، أىْ فكرة أصل العالم التى نشأت عن الاختلاف بين الدنيوى وغير الدنيوى، بين الخارج والداخل، بين المثالى وغير المثالى، بين الكلى وغير الكلى، بين المتعالى والتجريبى، إلخ (فى علم أنساق الكتابة، صـ 7-8/17).

إن هاهنا ادعاءات ضخمة، لكنها تصبح أكثر قابلية للفهم والإدراك لو أننا لاحظنا أن الفكرة المُثلى عن الـ"عالم"، وهى فكرة خارج حدود الوعى، تستند إلى فروق بين حدود متعارضة مثل الداخل/الخارج، ويعتمد كلُّ تعارض من هذه التعارضات على نقطة أساسية تنطوى عليها عملية التمايز، نقطة يصبح معها الخارجُ متمايزاً من الداخل. إن ما يتحكم فى الفرق بين الداخل والخارج مثلاً نقطةٌ فى عملية التمايز. ومن ثم ينطوى ادعاء دَريدا على ثنائية: أولاً، إن لحظة الكلام أو بالأحرى لحظة كلام المرء مع نفسه حيثما يبدو الدال والمدلول ممنوحين تزامنيًا وحيثما يبدو الداخل والخارج والمادى والروحى مندمجين- هذه اللحظة تشتغل بوصفها نقطة المرجع، النقطة التى يتم افتراض كل هذه الفروق الجوهرية بالنظر إليها. وثانيًا، هذا الرجوع إلى لحظة كلام المرء مع نفسه يُمَكِّننا من اعتبار الفروق الناتجة تعارضات تراتبية، يرتبط فيها طرف أول بالحضور واللوغوس فى حين يؤشر الطرف الآخر على السقوط عن

الحضور. ويُعتبر التلاعبُ بالامتياز المنعقد للكلام تهديداً لهذا الصرح العظيم.

يلعب الكلام هذا الدور، إذ حين ينطق المرء دالاً ماديًا ومدلولاً روحيًا فإنهما يبدوان حاضرين إلى نفسيهما فى وحدة غير منفصلة حيثما يهيمن ما هو عقلى على ما هو حسى، فى حين تبدو الكلمات المكتوبة محض إشارات فيزيقية يتحتم على القارئ ترجمتها ونفخ الروح فيها، وقد نراها دون أن نفهمها، وإمكانُ حدوث هذه الفجوة يُعَدُّ جزءاً من بنية الكلمات المكتوبة. لكننى حين أتكلم لن يبدو صوتى شيئًا برانيًا أو خارجًا عمّا أسمعه أولاً ثم أفهمه. إن استماعى إلى كلامى وفهمه بينما أتحدث هما شئ واحد لا يتجزأ. وهذا هو ما يدعوه دَريدا نسق سماع/فهم المرء لنفسه حال الكلام s'entendre parler، حيث يدمج الفعلُ الفرنسيُّ s'entendre عمليتى سماع المرء لنفسه وفَهْم نفسه معًا بشكل فعَّال. فى الكلام أبدو واصلاً مباشَرة إلى أفكارى. ولن تفصلنى الدوال عن فكرى بل إنها تمحو نفسَها فى حضرته. ولن تبدو الدوال أدوات برانية أستقيها من العالم ثم أستخدمها، بل تنبع على نحو عفوى من داخلى فتتشف عن الفكر. ومن ثم تقدم لحظة سماع/فهم المرء لنفسه حال الكلام "فرادة تجربة المدلول الذى يُنتج نفسَه عفويًا من داخل النفس بوصفه مفهومًا مدلولاً عليه فى عنصر المثالية أو الكلية. والسمة اللادنيوية فى مادة هذا التعبير هى مُقَوِّمُ هذه المثالية. وليست تجربة محو الدال فى الصوت صورة مضللة من بين صور أخرى- ذلك أنها الشرط فى

الفكرة المُثلى عينها التى بمقتضاها تنشأ الحقيقة..." (فى علم أنساق الكتابة، صـ 20/33).

إن محوَ الدال فى الكلام شرطٌ لفكرة الحقيقة المُثلى لأنه يُوَحِّدُ إمكان الموضوعية- أىْ الظاهرة القابلة للتكرار والمعنى الذى يطرد حضوره فى مظاهر عديدة- مع هيمنة المعنى على الظهور. وبقدر ما تقتضى الحقيقةُ ضمنًا إمكانَ اطِّراد عملية الدلالة التى تعلن عن نفسها وتظل غير متغيرة أو تظل غير متأثرة بأدوات نقل الفكر التى تُظْهِرُ الفكرَ- يمدُّنا الصوتُ بنموذج ضرورى. وعن طريق هذا النموذج الذى يكون فيه الفرق بين المعنى والشكل تعارضًا تراتبيًا، تهيمن الحقيقة على التعارض بين الحقيقة وأشكال ظهورها.

وبطبيعة الحال ينطوى هذا النموذج على صورة خادعة. يخلق تلاشى الدال فى الكلام انطباعًا بحضور الفكر حضورًا مباشرًا، ومع أن الكلمة المنطوقة تتلاشى بسرعة فإنها تظل شكلاً ماديًا يشتغل عبر اختلافاته عن أشكال أخرى، كما هو حاصل فى الكلمة المكتوبة. وحين نحتفظ بالدال الصوتى من أجل الاختبار، كما فى حالة تسجيله على شريط كاسيت حيثما يمكننا "الاستماع إلى أنفسنا نتكلم"، فسوف نكتشف أن دوال الكلام تتتابع بالطريقة نفسها التى تتتابع بها الدوال فى الكتابة، كما نكتشف أن الكلام يتعرض لعملية من التفسير تُمَاثِلُ ما يحدث فى الكتابة. ومع أن الكلام والكتابة ينتجان أنواعًا مختلفة من تأثيرات عملية الإدلال، فما من أسس يقوم عليها ادعاء أن الصوت ينقل الأفكار على نحو مباشر

كما يحدث فى الحالة التى أستمع فيها إلى نفسى تتكلم عند لحظة النطق. إن تسجيل كلام المرء يكشف عن أن الكلام يشتغل أيضًا عن طريق لعبة الاختلاف بين الدوال، ويجهد الامتيازُ المنعقد للكلام من أجل قمع نشاطية هذا الاختلاف. "الكلام والوعى بالكلام- أقصد الوعى من حيث هو حضور ذاتى على نحو بسيط- هما ظواهر تنطوى على حب الذات مجرَّبًا بوصفه قمعًا للاختلاف المرجِئ. وهذه الظاهرة، أىْ هذا القمع الحاصل للاختلاف المرجِئ، هذا الرد(*) الحيوى المتضمن فى لا شفافية الدال- هو الأصل فيما ندعوه حضورًا" (فى علم أنساق الكتابة، صـ 166/236).

برؤية الطريقة التى يشتغل بها نسق سماع/فهم المرء لنفسه حال الكلام- من حيث كون هذا النسق نموذجًا للحضور- تلك الطريقة التى تتكشف عن رسوخ نزعة مركزية الصوت ونزعة مركزية اللوغوس وميتافيزيقا الحضور- نكون قد استكشفنا الأسباب التى جعلت الكلام يحتل منزلة أعلى من الكتابة. وهذا التعارضُ بكل ثقله الاستراتيجى يتم تفكيكه فى النصوص التى تعمل على توكيده، إذ يَثبت فى النهاية أن الكلام يستند إلى الخصائص نفسها التى من المعتاد عزوها إلى الكتابة. والنظريات المؤسَّسة على الحضور- سواء كان حضور المعنى من حيث كونه قصدًا دالاً يحضر إلى الوعى عند لحظة النطق أم حضور المعيار المثالى الذى يكمن خلف كل أشكال ظهور المعنى- تحلُّ نفسَها بنفسِها، بما أن الأساس أو الأرضية المفترضة تتكشف عن كونها نتاج نسق تمايزى أو على الأصح نتاج

نسق اختلاف وتخالف وتأجيل. لكن عملية التفكيك- أو التفكيك الذاتى- التى تنطوى عليها النظريات المتمركزة لوغوسيًا لن تفضى إلى نظرية جديدة تضع كل الأشياء وضعًا واحدًا؛ حتى النظريات الشبيهة بنظرية سوسير مع كل نقدها القوى لنزعة مركزية اللوغوس من خلال مفهومها عن النسق القائم على التمايز، لا تنجو من المقدمات المنطقية المتمركزة لوغوسيًا وهى المقدمات التى تُضْعِفُ فى الآن نفسه مركزيةَ اللوغوس، وما من سبب للاعتقاد بأن المشروع النظرى يمكن أن يحرر نفسَه من هذه المقدمات. النظرية محكومة على الدوام بتناقض بنيوى ذاتى.

إن السؤال الذى يُثار الآن، وبصفة خاصة فيما يتعلق بنقاد الأدب الذين ينشغلون بمؤديات النظريات الفلسفية أكثر من انشغالهم بمدى اتساقها أو تنسيبها، هو: ما الذى ينبغى عليهم عمله بنظرية المعنى وتفسير النصوص؟ وتتيح الأمثلة التى فحصناها جوابًا تمهيديًا على الأقل: لا يشرح التفكيك النصوص بالمعنى التقليدى الذى يحاول الإمساك بوحدة المحتوى أو التيمة، وإنما يبحث فى كيفية اشتغال التعارضات الميتافيزيقية وتفنيدها، كما يبحث فى الطرق التى تُنْتِجُ بها المجازات النصية والعلاقات فى النص منطقًا مزدوجًا ومتناقضًا، كما هو حاصل فى لعبة المكمل عند روسو. ولا تقدم الأمثلة التى تأملناها سببًا للاعتقاد بأن التفكيك- فيما يفترض البعض أحيانًا- يجعل من التفسير عملية من التداعى الحر لا شئ وراءها، فالتفكيك يركز على التضمينات المفاهيمية والمجازية ولا يركز

على مقاصد التأليف. ومن ناحية أخرى قد ينطوى تفكيك التعارض بين الكلام والكتابة- حين يجعل ما هو مركزى بالنسبة إلى محمولات اللغة مرتبطًا بخصيصة ينطوى عليها ما هو مكتوب- على تضمينات لم نستكشفها بعد. على سبيل المثال: إلى أى مدى تؤثر فكرة أن المعنى نتاج اللغة- وليس نتاج منبعه الذى عنه صدر- على عملية التفسير؟ لعل قراءة دَريدا لأوستن فى مقاله "توقيع حدث سياق" (ضمن كتاب هوامش الفلسفة) ثم جداله اللاحق مع منظِّر أفعال الكلام الأمريكى جون سيرل، يمثلان مقاربة جيدة للمؤديات التى ينطوى عليها تفكيك نماذج عملية الدلالة.

2- المعنى وقابلية الإعادة

من منظور سوسير، المعنى نتاج نسق اللغة، أىْ نتاج نسق من الاختلافات. ولا يبرر المعنى سوى علاقات التغاير وإمكانات التوافق التى تتشكل من خلالها أية لغة. ويعدُّ هذا النهج نهجا أساسيا فى تحليل أية عمليات دالة، غير أنه ثمة ملاحظتان لابد من توضيحهما بخصوص النظرية التى تأخذ بهذا النهج. أولا: كما قد رأينا فى تتبعنا لسوسير وهو يفكك نفسَه بنفسِه، ثمة نظرية مبنية على أساس الاختلاف لا تنجو من نزعة مركزية اللوغوس، بل تَجِدُ نفسَها مستندةً إلى الحضور، والعلة فى ذلك أن مفاهيم التحليل والشرح والموضوعية تقتضى ضمنا هذا الاستناد، كما أن تعيين ماهية الاختلافات المسئولة عن إنتاج المعانى يفرض على المرء اعتبار بعض المعانى كما لو كانت معطاة، كما لو كانت "حاضرة" تقريبا بوصفها نقطة بداية.

ثانيا: لا تقوم النظرية التى تستمد المعنى من بنية اللغة بتبرير المعنى تبريرا كاملا، مع أنها تسهم بقدر كبير فى تحليل المعنى. وحين نعتبر المعنى نتاج العلاقات اللغوية التى تظهر فى منطوق ما، يتحتم علينا الاعتراف بحقيقة أن المتكلم بقدرته أن يعنى أشياء مختلفة بالسياق اللغوى نفسه فى ظروف مختلفة. على سبيل المثال، قد تكون عبارة من قبيل "أتقدر على تحريك هذا الصندوق؟" طلبا، أو استفهاما عن قوة الشخص الذى نتوجه بها إليه، أو مجرد إشارة تومئ إلى استحالة الفعل لو اعتبرناها سؤالا بلاغيا.

ويبدو أن هذه الأمثلة تعود مرة أخرى إلى نموذج تكون فيه

الذات- من حيث هى وعى المتكلم- مصدرا للمعنى: يتعدد معنى المنطوق من حالة إلى حالة مع أن البنية اللغوية تسهم فى إنتاجه، إذ يصبح معناه ما يقصده به المتكلم. يواجه المحلِّلُ البنيوى هذا النموذجَ فيتساءل عن السبب الذى يتمكن به المتكلم من أن يعنى أشياء عديدة بمنطوق واحد. وحين نفسر معنى مجموعة من العبارات بتحليل النسق اللغوى فإننا بذلك نفسر معنى المنطوقات (أو كما يدعوها أوستن، قوة الفعل فى الكلام (illocutionary force بتحليل نسق آخر، هو نسق أفعال الكلام .speech acts والحق أن أوستن- مؤسس نظرية فعل الكلام- يقوم بتكرار خطوة حاسمة قام بها سوسير وإنْ كان على مستوى آخر (وبوضوح أقل): تفسير الأحداث الدالة الكلام (parole) عن طريق وصف النسق الذى يجعلها ممكنة.

على سبيل المثال يرى أوستن أن ما نعنيه بمنطوق ما، ليس إنجازا لفعل محايث فى المعنى يلازم المنطوق. وفكرة أننى قد أعنى أشياء مختلفة بعبارة "أتقدر على تحريك هذا الصندوق؟" تضطرنا إلى شرح المعنى عبر استقصاء ما يدور فى ذهن المتكلم، وكأن هذا هو العامل المحدِّد، وذلكم بالضبط ما يرفضه أوستن. إذ وحدها القواعد العرفية هى التى تحدد ملامح السياق فتجعل من منطوق ما أمرا أو طلبا أو وعدا، وليس المحدِّدَ حالةُ المتكلم الذهنية عند لحظة النطق. فلو أننى قلت فى ظروف مناسبة "أَعِدُ أن أعيد لك هذا" أكون قد قطعت على نفسى وعدا أيا كان ما يدور فى ذهنى عند هذه

اللحظة، غير أنى لو كتبت الكلمات السابقة التى تتألف منها هذه العبارة "أعد أن أعيد لك هذا" فلن أكون بذلك قد نجحت فى قطع وعد على نفسى حتى لو كان ما يدور فى ذهنى من نوايا مماثلا لما يدور فى ذهنى حين أقطع على نفسى وعدا فى ظرف ما. فالوعد فعل محكوم بأعراف محدَّدة يتولى منظِّر أفعال الكلام توضيحها.

ينهض مشروع أوستن إذن على محاولة تقديم شرح بنيوى ينتقد من خلاله الفرضيات المتمركزة لوغوسيا، غير أنه يعيد تقديم هذه الفرضيات– التى يضعها مشروعه محل تساؤل– بحذافيرها أثناء النقاش. ويرسم دَريدا حدود هذه الحركة التى تفكك نفسَها بنفسِها فى قسم من مقاله "توقيع حدث سياق Signature Evenment Contexte" منشور ضمن كتابه هوامش الفلسفة، إلا أن إساءة فهم جون سيرل الرهيبة فى مقاله المعنون بـ"إعادة تكرار الاختلافات: رد على دَريدا" Reiterating the Difference: A Replay to Derrida تشير إلى أهمية استئناف المناقشة بتمهل أكبر مما يفعل دَريدا، مع مناقشة أوفى لمشروع أوستن وللملاحظات دَريدا عليه.

يبدأ أوستن كتابه كيف نصنع أشياء بالكلمات How to Do Things with Words بملاحظة أنه "لأمد طويل جدا افترض الفلاسفة أن الشغل الشاغل للـ'جملة' إما أن 'تصف' وضعا ما أو 'تصوغ واقعة ما'، ويتحتم أن تكون إما صادقة أو كاذبة" (ص1). وقد اعتبرت العبارة المعيارية تمثيلا صادقا أو كاذبا لوضع ما، أما العبارات التى تخفق فى الانصياع لهذا النموذج فقد اعتبرت إما

استثناءات لا أهمية لها أو "عبارات زائفة" شاذة. "ومع أننا، وكذلك الفلاسفة، نضع حدودا لمقدار اللامعنى الذى نعترف بأنه يتسرب إلينا حين نتكلم، فقد بات من الطبيعى أن نتساءل- فى مرحلة ثانية- عما إذا كان العديد من العبارات الزائفة بوضوح 'عبارات' بالمرة" (صـ2).

ومن ثم يقترح أوستن أن نهتم بالحالات الهامشية والإشكالية التى تم تجاهلها سابقا فنعالجها من حيث كونها تمثيلا لنمط مستقل من العبارات وليست مجرد عبارات فاشلة. يفرق أوستن بين عبارات أو منطوقات تقريرية constative تصف وضعا ما وقد تكون صادقة أو كاذبة، وفئة أخرى من المنطوقات ليست صادقة ولا كاذبة بل تنجز فعلا تحيل إليه (على سبيل المثال عبارة "أَعِدُ أن أدفع لك غدا" تنجز فعل الوعد)، وهى فئة المنطوقات التى يطلق عليها منطوقات إنجازية .performative

هذا الفرق بين الإنجازى والتقريرى يتكشف عن ثراء حقيقى فى تحليل اللغة، بل ويمضى أوستن إلى ما هو أبعد حين يصف السمات التى يتميز بها المنطوق الإنجازى على اختلاف أشكاله، فيصل إلى استنتاج مدهش مؤداه أن منطوقا مثل "إنى أثبت أن القطة على السجادة وهى كذلك بموجب قولى"، ينطوى كذلك على ملمح حاسم يقوم بإنجاز فعل (فعل الإثبات) الذى يحيل إليه المنطوق. إن الحرف "ب" يثبت الحرف "ث" كما أن "ب" تعد بمجئ "ث"، ولا يوصف ذلك بالصدق أو الكذب بل ينجز فعلا يشير إليه؛ ولذلك يعتبر إنجازيا.

وقد أوضح أوستن سمة أخرى مهمة من سمات ما هو إنجازى، وهى إمكان حذف فعل الإنجاز الصريح من العبارة، فبدلا من قول "أعد أن أدفع لك غدا" يمكن فى ظروف مناسبة إنجاز فعل الوعد بقول "سأدفع لك غدا"، وهى عبارة تظل قوة فعلها فى القول illocution-ary force إنجازية. وبطريقة مماثلة يمكن إنجاز فعل الإثبات أو التصريح مع حذف "بموجب كذا"، فتصبح عبارة "القطة على السجادة" The cat is on the mat اختصارا لـ"بموجب تصريحى القطة على السجادة" I hereby state that the cat is on the mat وتُعَدُّ عندئذ منطوقا إنجازيا. لكن عبارة "القطة على السجادة" هى بالطبع مثال كلاسيكى على المنطوق التقريرى.

يقدم تحليل أوستن شاهدا على منطق التكميل logic of supplementarity الناشط فى عمله. يبدأ بحث أوستن فى خصائص الحالة الهامشية من التراتب الفلسفى الذى يجعل من العبارات الصادقة أو الكاذبة معيارا للغة ويعتبر المنطوقات الأخرى عبارات تتسم بالخلل أو أشكال إضافية أو تكميلية– هذا البحث نفسه يقود إلى تفكيك التراتب وقلبه: العبارة الإنجازية ليست عبارة تقريرية تتسم بالخلل، بل الأصح أن العبارة التقريرية حالة خاصة من حالات العبارة الإنجازية. واحتمال أن تكون العبارةُ التقريرية عبارةً إنجازية حُذِفَ منها الفعل الدال على الإنجاز أمرٌ قد انشغل به العديد من اللغويين. يلحظ جون ليونز John Lyons أنه "من الطبيعى التفكير فى احتمال اشتقاق كل العبارات من بنيات تحتية يمكن حذف جزء

أساسى فيها اختياريا وهو الجزء الذى يتضمن ضمير المتكلم الفاعل أو الفعل الإنجازى فى القول أو تعبير المفعول غير المباشر الذى يحيل إلى المخاطَب" (علم الدلالة، المجلد الثانى ص778).

وتلك طريقة فى توسيع حدود قواعد النحو حتى نقدر على تبرير ما تلعبه قوة المنطوقات من دور. فبدلا من قول إن المتكلمين يقصدون أشياء مختلفة بعبارة "هذا الكرسى مكسور" يوسع اللغويون حدود نسق اللغة لتبرير ما يطرأ على المعنى من تغيرات. قد تنطوى عبارة "هذا الكرسى مكسور" على معانٍ مختلفة مستمدة من سلاسل تحتية متعددة، يمكن أن نعبر عنها على النحو الآتى: "أحذرك من أن هذا الكرسى مكسور"، "أخبرك أن هذا الكرسى مكسور"، "أعترف لك بأن هذا الكرسى مكسور"، "أصرح لك أن هذا الكرسى مكسور"، "أشكو لك من أن هذا الكرسى مكسور".

لن يقدم أوستن نظريته بهذا الشكل، وهو يستريب من محاولات توسيع حدود قواعد النحو. إذ يستشهد بالعلاقات بين زوجين من قبيل "أحذرك من أن هذا الكرسى مكسور" و"هذا الكرسى مكسور"؛ ليوضح أن قوة الفعل فى القول illocutionary force لا تنبع بالضرورة من البنية النحوية. والحق أن أوستن يفرق بين أفعال قولية locutionary acts وأفعال فى القول illocutionary acts. حين أقول "هذا الكرسى مكسور" أنجز فعلا قوليا locutionary act هو نطق عبارة إنجليزية مستقلة، كما أنجز فعلاً فى القول illocutionary act هو التصريح أو التحذير أو الإعلان أو الشكوى. (يوجد

أيضا ما يطلق عليه أوستن لوازم فعل القول perlocutionary act، أىْ الفعل الذى قد أنجزه عن طريق إنجاز أفعال قولية locutionary actsوأفعال فى القول :illocutionary acts بالجدل قد أقنعك، وعند تصريحى بشئ ما قد ألفت انتباهك إلى معرفته). إن قواعد النسق اللغوى تبرر معنى الفعل القولى-the meaning of the locu tionary act، والغاية من نظرية فعل الكلام speech actتبرير معنى الفعل فى القول the meaning of the illocutionary act، أو كما يطلق عليه أوستن قوة الفعل فى الكلام التى ينطوى عليها منطوق ما .the illocutionary force of utterance

إن شرح قوة الفعل فى القول illocutionary force معناه توضيح الأعراف التى تجعل من الممكن إنجاز أفعال فى القول -illo cutionary acts متنوعة: ما ينبغى على المرء عمله حتى يقطع على نفسه وعدا، أو يحذِّر من شئ أو يصرح بشئ أو يأمر بشئ. يكتب أوستن: "إلى جانب نطق الكلمات المعروف أنها إنجازية توجد أمور أخرى عديدة نافعة من حيث هى قاعدة عامة سديدة وتحقق المرجو منها حين تواتينا فرصة النجاح فى فعلنا. ونأمل بالفحص والتصنيف فى اكتشاف أنماط الحالات التى تجعل الخطأ يعترى شيئا ما، وبمقتضاها يخفق الفعل: فعل الزواج أو المراهنة أو التوريث أو التعميد، عند حد معين" (ص 14). وبذلك لا يَعتبر أوستن الإخفاق مصادفة خارجية تطرأ على المنطوقات الإنجازية فلا تؤثر على طبيعتها؛ فالمنطوق الإنجازى ينطوى فى داخله على إمكان

الإخفاق، ويُعَدُّ هذا الإمكان نقطة البداية فى بحثه. لا يمكن لمنطوق أن يصبح منطوقا إنجازيا ما لم يكن قابلا للخطأ.

قد تبدو هذه المقاربة غير مألوفة، إلا أنها فى حقيقة الأمر تتوافق مع البديهيات الأساسية فى السميوطيقا. يكتب إمبرتو إيكو فى نظرية السميوطيقا Theory of Semiotics: " العلامة تحل محل شئ آخر إحلالا دالا عليه. والسميوطيقا من حيث المبدأ مجال يدرس كل ما يمكن استخدامه فى الكذب. فأى شيء حين لا يستخدم فى قول كذبة لا يمكن بالمقابل استخدامه فى قول الحقيقة" (ص7). إن عبارة من قبيل الوطواط على قبعتى لن تكون مساقا دالا إلا إذا أمكن النطق بها على نحو كاذب. وبالمثل لن تكون عبارة إنى أعلنكما الآن زوجا وزوجة عبارة إنجازية ما لم يكن ممكنا لها أن تخفق فى إحداث تأثيرها المطلوب، أىْ أن تُستخدم فى ظروف غير مخصصة لها فلا ينتج عنها إنجاز فعل الزواج.

حتى يحقق المنطوق الإنجازى وظيفته بشكل سلس يقول أوستن: "أولا لابد من وجود إجراء عرفى مقبول له تأثير عرفى محدد، ويتضمن هذا الإجراء أن ينطق أشخاص معينون كلمات بعينها فى ظروف معينة، فضلا عن أنه يتحتم- ثانيا- على الأشخاص والظروف فى حالة محددة أن يكونوا مخصصين لإنفاذ إجراء معين يمكن تنفيذه. ويتحتم- ثالثا- على كل المشاركين أن ينفذوا الإجراء بشكل صحيح، و- رابعا- بشكل كامل فى آنٍ معا" (كيف نصنع أشياء بالكلمات، صـ 14، 15). فيما يرى هذا التحليل، لا يكون الوعد

وعدا إلا إذا تم نطقه بصيغة من الصيغ العرفية فى ظروف مخصصة لذلك. ويرى أوستن أنه من الخطأ اعتبار المنطوق "'مجرد' علامة خارجية ملموسة على فعل داخلى روحانى تتطابق معه، أو تدونه بشكل آخر، أو تعلن عنه" (ص9). على سبيل المثال، "فعل التزويج، كما هو الحال فى فعل المراهنة، من الأفضل له... أن يوصف بأنه قول كلمات محددة بدلا من وصفه بأنه أداء مختلف لفعل روحانى داخلى تكون الكلمات مجرد علامة عليه، علامة خارجية ومسموعة. ومن الصعوبة بمكان إثبات أنها كذلك، غير أنى أزعم أن هذا هو الواقع" (ص13).

يرفض أوستن تفسير المعنى بحسب الحالة الذهنية، ويرى أنه من الأصح تحليل أعراف الخطاب. فهل يمكن تنفيذ هذا البرنامج؟ وهل بمقدور نظريته أن تتجنب استحضار فكرة الحضور؟ حين كان سوسير يبحث فى الصوت أعاد تقديم فكرة الحضور فى مشروعه. فهل بقدرة أوستن أن يواصل نظريته دون أن يعيد تنصيب فكرة المعنى بما هو قصد دال حاضر فى الوعى عند لحظة النطق، تلك الفكرة التى بمقتضاها يصبح معنى فعل الكلام معنى محددا أو مؤسسا بشكل مطلق فى قصدية وعى حاضرة إلى نفسها حضورا كاملا؟ تسلط قراءة دَريدا الضوء على الكيفية التى تحدث بها إعادة التقديم هذه. وثمة ملاحظة لافتة للانتباه بشكل خاص، يتضح منها تورط المناقشة فى مثل هذا اللجوء، وذلك فى الصفحات الافتتاحية من كتابه كيف نصنع أشياء بالكلمات، حيثما يشرع أوستن فى

وضع أساس لمشروعه؛ إذ يلوم الفلاسفةَ على اعتبارهم أية عبارات ليست صادقة أو كاذبة مجرد منطوقات هامشية، مما يقودنا إلى الظن بأن أوستن نفسه سوف ينشغل بهذه المنطوقات الأدبية التى ليست صادقة ولا كاذبة، لكننا نراه يعترض على فكرة المنطوق الإنجازى: "أيجب يقينا أن ننطق الكلمات 'بجدية' وأن نحملها على 'محمل الجد'؟ ومع أنه أمر غامض فهو حقيقى بما فيه الكفاية بوجه عام، إذ من المهم والمعتاد فى النقاش أن يحوى المنطوق- أيا كان- إفادة. ينبغى ألا أمزح حتى عند كتابة قصيدة مثلا" (ص9).

إن البنية البلاغية فى هذه الفقرة لشديدة الإيحاء. فمع أن أوستن يستبعد كل ما هو غير جاد فإنه لا يقدم أىَّ وصف لخصائصه، ولعل السبب فى ذلك قلقه الواضح- عند هذا المستوى- من تجنب الإحالة إلى قصد داخلى سوف يتورط فيه مثل هذا الوصف دون شك. يضع نصه اعتراضا غامضا حين يقدم تعبير "بجدية" بين علامتى تنصيص، كما لو أنها هى نفسها غير جادة، إذ تنتج علامتا التنصيص هذا الاعتراض على نحو يظل معه مصطلحه المفتاحى قلقا، وبذلك يسلم النص بالاعتراض وكأنه شئ مفروغ منه.

لقد أخبرنا أوستن منذ برهة أن الفلاسفة اعتادوا على استبعاد منطوقات لا هى عبارات صادقة ولا هى عبارات كاذبة استبعادا لا مبرر له. ومن الواضح أن نصه يستبعد الآن منطوقات ليست جادة. وكما تشير الملاحظة الخاصة بغموض ما هو "جاد" فليس لدينا خطوة حاسمة بهذا الخصوص داخل الفلسفة بل مجرد استبعاد

مـألوف تتكئ عليه الفلسفة. يكتب أوسـتن فى مواضـع أخرى بصـدد التعليق حـول مـا ينطـوى عليه غير الجاد ومـا ليس جـادا تمـامـا من تعقيدات: "ليست الأشيـاء سـاذجة بل الفلاسـفة. سـوف تسـمع مـا يقـال- وأنـا أظن ذلك- من أن التبسـيط الزائد مرض مـهنى يصيب الفلاسفة، وقد يوافق المرء على مـا يقـال بطريقة مـا، لكن يتسلل شك فى أن الـتبـسـيط الـزائـد هـو مـهـنـتـهـم حـقـا" (أوراق فـلـسـفيـة، ص252)(3).

ويتكرر استبعاد غير الجاد فى فقرة أطول تشير إلى ما هو محل رهان. إذ بعد أن يعدد أوستن قائمة بمختلف أشكال الإخفاق التى تحول دون تحقيق المنطوق الإنجازى، يلحظ أن المنطوقات الإنجازية خاضعة

لأنـواع أخـرى من الـعـلل الـتـى تـصـيـب كل المـنـطـوقـات. وهـذه المنطوقات نتعمد استبعادها فى الوقت الحاضـر، ولو أنهـا قد تندرج فى تقريـر أكثـر شمـولا. أقصـد مثلاً الآتـى: سـوف يعـتـبر المنطـوق الإنجـازى فـارغـا ولا طـائل من ورائـه حـين يـقـوله ممـثل عـلـى خشـبـة المسرح أو حـين يرد فى قصـيدة أو فى مـنـاجـاة ذاتيـة. ويـنطـبق ذلك على أى منطوق- وكل منطوق- يطرأ على ملابساته تغير كبير. فاللغة فى هذه الظروف مستخدمة بطرق خاصة- على نحو واضح- وبشكل غير جـاد، بل وبطرق تتطفل على اسـتخـدامها المعيارى، وهى الطرق التى تصيب اللـغة بالوهن. ونـحن نسـتبـعـدهـا من البحث. إن منطوقاتنـا الإنجـازيـة- سـواء كـانت نـاجـحـة أم لا- تـصـدر عـنـا فـى ظـروف عـاديـة

(كيف نصنع أشياء بالكلمات، صـ 21-22).

تقترح صورة الطفيلي هاهنا علاقة مماثلة لعلاقة التكميل والإضافة: استخدام اللغة استخداما غير جاد يُعَدُّ شيئا إضافيا، شيئا ينضاف إلى اللغة العادية ويعتمد عليها اعتمادا كاملا. ولا ضرورة لوضعه في الاعتبار عند مناقشة استخدام اللغة العادية بما أنه مجرد شيء طفيلي.

يرى جون سيرل في رده على رد دَريدا أن هذا الاستبعاد بلا أهمية، فضلا عن أنه مؤقت.

تتمثل فكرة أوستن بكل بساطة على النحو الآتي: لو أردنا معرفة كيفية قطع الوعد أو كيفية إنشاء عبارة تتضمن وعدا، فمن الأفضل ألا نبدأ بحثنا بوعود قطعها ممثلون على خشبة المسرح أثناء مسرحية أو بعبارات كتبها روائيون على لسان شخصيات في رواية؛ والسبب أن هذه المنطوقات لا تعد بشكل واضح تماما حالات معيارية لقطع الوعود أو إنشاء العبارات... يرى أوستن أنه من الضروري أن ننحّي جانبا بشكل مؤقت مجموعة الإشكالات التي تتعلق بالخطاب الطفيلي حتى نجيب عن مجموعة الإشكالات السابقة منطقيا بخصوص الخطاب "الجاد" ("إعادة تكرار الاختلاف"، صـ 204، 205).

تلك هي "فكرة أوستن" التي استصوبها، غير أن صواب هذه الفكرة هو بالضبط محل التساؤل. يكتب دَريدا: "ما يتم الرهان عليه- فضلا عن كل ما سبق- أن 'إضفاء الطابع المثالي' مستحيل

وغير شرعى على المستوى البنيوى، حتى لو كان منهجيا ومشروطا" (الشراكة المحدودة، ص 206/39). والحق أن أوستن نفسه حين يبدأ بحثه عن المنطوقات الإنجازية ببحث كيف يعتريها الخطأ، يفند فكرة سيرل عن الأسبقية المنطقية غير المشروطة: "إن المشروع الذى يهدف إلى توضيح كل الطرق والتنويعات الممكنة التى بمقتضاها لا تقدر الأشياء على القيام بفعل سليم... هذا المشروع لابد من القيام به لو أردنا فهم ما يكونه فعل الأشياء كما ينبغى" (أوراق فلسفية ص ٢٧، والإمالة لأوستن). حتى نؤسس نظرية عن الاستخدامات العادية فى اللغة لابد أن نضع جانبا استخدام اللغة استخداما طفيليا. وتثير الاستخدامات "العادية" للغة أسئلة دقيقة عن الطبيعة الجوهرية فى اللغة، وعلى أية نظرية فى اللغة أن تجيب عن هذه الأسئلة. لقد رفض أوستن هذا الاستبعاد الذى قام به أسلافه: على افتراض أن الاستخدام العادى للغة ينشئ عبارات صادقة أو كاذبة، فقد استبعدوا على وجه الضبط هذه الحالات التى تمكِّنه من التوصل إلى أن هذه العبارات فئة خاصة من الإنجازيات. وحين ينجز أوستن- من بعدهم- استبعادا مماثلا فإنه يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان ما يفعله منطقيا، وبخاصة أن أوستن وسيرل يذهبان إلى التشكيك فى مصداقية التعارض التراتبى بين الجاد وغير الجاد، حين يضعان كلمة "جاد" بين علامتى تنصيص. وحقيقة أن كتابة أوستن لعوبة ومغوية فى الغالب، أو أنه لا يتردد فى تقويض الفروق التى يصنعها- تؤكد فحسب على عدم مناسبة استبعاد الخطاب غير الجاد

من الدرس(4).

ولا يوظف سيرل "الرد على دَريدا" فى استكشاف هذه المشكلة بل فى إعادة إثبات البنية التى نحن بصددها على نحو متعنت. "يوجد شكل زائف من فعل الكلام يعتمد منطقيا على إمكان فعل كلام غير زائف بالكيفية نفسها التى يعتمد بها شكل زائف من السلوك على أشكال من السلوك غير زائفة، وبهذا المعنى تتطفل الأشكال الزائفة على الأشكال غير الزائفة" ("إعادة تكرار الاختلاف"، صـ 205).

بأى معنى يعتمد الزائف على غير الزائف؟ يقدم سيرل المثال الآتى: "لا يقدر الممثلون فى مسرحية على قطع وعود لو لم يوجد إمكان قطع الوعود فى الحياة الواقعية". ومن اليقين أننا قد اعتدنا التفكير بهذه الطريقة: الوعد الذى أقطعه على نفسى حقيقى، أما الوعد المقطوع فى مسرحية فهو محاكاة أدبية لوعد حقيقى، أىْ إعادة فارغة لصيغة تستخدم فى قطع الوعود الحقيقية. غير أنه يمكن للمرء أن يرى علاقة الاعتماد وهى تشتغل بطريقة أخرى: حين لا تتمكن الشخصية فى مسرحية من قطع وعد فهذا معناه أنه لا توجد وعود يمكن قطعها فى الحياة الواقعية، نظرا لأن ما يجعل الوعد ممكنا- فيما يخبرنا أوستن- هو وجود نهج عرفى وصيغ يقدر المرء على تكرارها. حتى أقدر على قطع وعد فى "الحياة الواقعية" لابد من وجود إجراءات أو صيغ تقبل الإعادة، مثل تلك التى تستخدم على خشبة المسرح. السلوك "الجاد" حالة خاصة من لعب دور فى مسرحية.

يتساءل دَريدا أو يتظاهر بأنه يتساءل: "هل ينجح المنطوق الإنجازى إذا لم تكرر صيغته منطوقا 'مشفرا' أو قابلا للإعادة، وبكلام آخر: إذا لم تكن الصيغة التى أعلنُ بها افتتاح جلسة أو إبحار سفينة أو عقد زواج صيغة متعينة تتطابق مع نموذج قابل للإعادة، وإذا لم تكن من ثم ممكنة التعيين كـ'استشهاد'(*)، فهل ينجح المنطوق الإنجازى؟" (هوامش الفلسفة، صـ 389، SEC صـ191- 192). وطالما أن "الحالة المعيارية" لقطع الوعد موجودة، فلابد من التسليم بأنها تكرار لإجراء عرفى، ويُعَدُّ أداء الممثل على خشبة المسرح نموذجا ممتازا لهذا التكرار. إن إمكان الإنجازيات "الجادة" تعتمد على إمكان الأداءات، والسبب أن الإنجازيات تعتمد على قابلية الإعادة التى تعلن عنها الأداءات بوضوح(5). وكما قلب أوستن التعارض التراتبى الذى أنشأه السابقون عليه حين أوضح أن العبارات التقريرية حالةٌ خاصة من العبارات الإنجازية، فكذلك نقلب التعارض الذى ينشئه أوستن بين الجاد والطفيلى بإيضاح أن إنجازياته التى يزعم أنها "جادة" هى مجرد حالة خاصة من الأداءات.

ذلكم مبدأ اتساع جدير بالاعتبار. يصبح المساق مساقا دالا حين يقبل الإعادة، حين يمكن تكراره فى مختلف السياقات الجادة وغير الجادة، حين يمكن إيراده ومحاكاته محاكاة ساخرة. ليست المحاكاة أمرا عارضا يصيب ما هو أصلى بل هى شرط إمكانه. فما نطلق عليه أسلوب هيمنجواى الأصلى هو كذلك؛ لأنه يمكن اقتباسه

ومحاكاته والسخرية منه. حتى يوجد هذا الأسلوب، لابد من التعرف على ملامحه التى تميزه والتى تجعله ينتج تأثيرات متميزة، وبما أن الملامح يمكن التعرف عليها فلابد أن المرء يقدر على عزلها باعتبارها عناصر يمكن أن تتكرر. ومن ثم فإن قابلية الإعادة التى يعلن عنها ما ليس بأصيل ومشتق ومحاكاتى وساخر، هى ما تجعل الأصلى والأصيل ممكنا. أو فلنضرب مثلا أوثق صلة بالموضوع: يوجد التفكيك بفضل عملية الإعادة وحدها، قد يخاطر المرء بالحديث عن ممارسة أصلية للتفكيك فى كتابات دَريدا فينحِّى جانبا ما يقوم به أتباعه المعجبون به من عمليات محاكاة له على اعتبار أنها مشتقة، لكن حقيقة الأمر أن هذه التكرارات أو السخريات أو "أنواع الوهن" أو أشكال التشويه هى ما يُنْشِئُ أىَّ منهج فيتمفصل– ضمن حدود عمل دَريدا نفسه– مع ممارسة التفكيك.

تسلط القراءة التفكيكية الضوء على الطريقة التى يكرر من خلالها أوستن خطوة عيَّن هو حدودها عند آخرين وانتقدها، كما تسلط الضوء على الطريقة التى يضع بها فرقا بين الجاد والطفيلى، وهو الفرق الذى مكَّنه من مباشَرة تحليل أفعال الكلام، فرق تقوِّضه متضمنات هذا التحليل نفسه. بما أنه يمكن إعادة إنتاج أية عبارة إنجازية جادة بطرق متنوعة، والعبارة نفسها تكرار لإجراء عرفى، فإن إمكان التكرار ليس أمرا خارجيا يطرأ على الإنجازيات الجادة. وبالمقابل يلح دَريدا على أن الإنجازى مبنى منذ البداية على أساس هذا الإمكان. "هذا الإمكان جزء من الحالة التى يُدَّعى أنها 'معيارية'.

إنه جزء جوهرى ومحايث ومستمر، كما أن استبعاد ما يعترف أوستن نفسه بأنه إمكان ثابت من وصف المرء، يُعَدُّ وصفا لشئ آخر سوى الحالة المعيارية المزعومة" (الشراكة المحدودة، صـ **231/61**).

ومع ذلك لا يعتبر استبعاد أوستن لما هو طفيلى- كما هو الحال فى استبعاد سوسير للكتابة- مجرد خطأ كان من الممكن أن يتجنبه، بل هو جزء استراتيجى فى مشروعه. وكما قد رأينا أعلاه، من جهة أوستن يؤدى المنطوق وظيفة إنجازية ومن ثم يكون له معنى محدد، أو ينطوى على فعل فى الكلام illocutionary حين يوجد إجراء عرفى يتضمن "النطق بكلمات معينة بواسطة أشخاص معينين فى ظروف معينة" وحين يتم تنفيذ الشروط المخصوصة بالتمام والكمال. وبذلك يصبح الفعل فى الكلام illocutionary معتمدا اعتمادا كاملا على السياق، وعلى المنظِّر أن يحدد الملامح الأساسية فى السياق- طبيعة الكلمات، والأشخاص، والظروف اللازمة- حتى يكون بقدرته تفسير المعنى. ما الذى يحدث حين يقوم المرء بهذا التحديد؟ يستشهد أوستن بمثال الزواج، إذ حين يقول القس: "أعلنكما الآن زوجا وزوجة"، ينجح منطوقُه فى إنجاز فعل الجمع بين رجل وامرأة بالزواج لو كان السياق يفى بشروط معينة: إذ لابد أن يتمتع المتحدث بسلطة إنجاز القِران ولابد للشخصين اللذين يخاطبهما أن يكونا رَجلا وامرأة لم يسبق لهما الزواج ولا حصلا على إذن بالزواج من قبل ولا نطقا العبارات المقتضية له فى مراسم سابقة. وحين يصوغ المرء هذه الشروط المتعلقة بالكلمات والأشخاص والظروف الضرورية

لمنطوق يحمل معنى خاصا أو قوة، يقدر المستمع أو الناقد- دون صعوبة تذكر فى العادة- على تخيل الظروف التى تقتضيها هذه الشروط لكن المنطوق فيها ليست له قوة الفعل فى الكلام illocu-tionary force التى من المفروض أن تلزم عنه. فلنفترض أن مقتضيات مراسم الزواج مستوفاة غير أن أحد المشاركين كان تحت تأثير التنويم المغناطيسى، أو أن المراسم جميعها مكتملة لكنها كانت عبارة عن "بروفة"، أو أن المتحدث كان قسا يمنح الإذن بإنجاز القِران وقد حصل عليه الزوجان من قبل، أو أن ثلاثتهم كانوا عند هذه اللحظة يمثلون فى مسرحية تتضمن مراسم عقد القِران.

حين يقترح أىُّ شخص مثالا على جملة بلا معنى، يقدر المستمعون فى العادة على تخيل سياق ما يمكن فيه لهذه الجملة أن يكون لها معنى، فبواسطة تأطيرها يجعلونها دالة. هذا الوجه من وظيفية اللغة- أىْ إمكان تطعيم grafting جملة بسياق يغير من وظيفتها- ناشط أيضا فى حالة الإنجازيات performatives. وبحسب أى تحديد للظروف التى يعتبر معها المنطوق وعدا، يمكننا إما تخيل تفاصيل إضافية تصنع اختلافا، أو أن نضع تأطيرا آخر للظروف (نتخيل أن الشروط يتم تنفيذها على خشبة مسرح أو فى مثال).

وكى يحدَّ أوستن من هذه العملية أو يضبطها- تلك العملية التى تهدد إمكان نظرية ناجحة عن أفعال الكلام- يهتدى إلى إعادة تقديم فكرة سبق أن رفضها، وهى المتعلقة بأن معنى المنطوق يعتمد على

حضور قصدية الدلالة فى وعى المتحدث. أولا: ينحِّى أوستن جانبا ما هو غير جاد، وهى الفكرة التى لا يتم تحديدها صراحة غير أنها تتضمن إحالة واضحة إلى القصد: فعل الكلام "الجاد" هو الفعل الذى يصادِقُ فيه المتكلمُ بوعى على الفعل الذى يظهر أن المتكلم يريده ناجزا. ثانيا: يقدم أوستن القصد بما هو السمة الأولى فى الظروف المحيطة حين ينحِّى أفعال الكلام المنجَزة بلا قصدية- "تلك التى تتم تحت الإكراه أو بالمصادفة، أو بسبب هذا أو ذاك من أنواع الغلط، ولنقل: بأية سبل أخرى لا قصدية فيها" (صـ21).

ومع ذلك، فإعادة التقديم هذه لا تحل المشكلة؛ إذ ليس بقدرة القصد أن يلعب دور المحدِّد الحاسم أو الأساس المطلق فى نظرية أفعال الكلام. ولفهم ذلك يحتاج المرء أن يفكر فحسب فيما يحدث لو أن أحد المشاركين قال بعد إتمام مراسم الزوج أنه كان يمزح حين نطق بالكلمات التى قالها، أو أنه كان يتظاهر فحسب، أو أنه يؤدى بروفة، أو أنه فعل ما فعل تحت الإكراه. وعلى افتراض أن الآخرين قد صدقوا ما أخبر به عن نيته، فلن يكون ذلك بحد ذاته حاسما. ما قد كان يدور فى ذهنه عند لحظة النطق لن يحدد ما قد أنجزه منطوقه من فعل بمقتضى الكلام. وبالمقابل تعتمد قضية ما إذا كان الزواج قد حدث حقا، على مناقشة مستفيضة للظروف. فلو أن القس قال ستوجد بروفة بملابس رسمية كاملة تسبق مباشرة المراسم الحقيقية، أو لو أثبت العريس أن والد العروس كان يهدده أثناء المراسم بمسدس، عندئذ يصل المرء إلى استنتاج مختلف بخصوص

قوة الفعل فى الكلام التى تنطوى عليها منطوقاتهم. وما يؤخذ فى الاعتبار هو وصف الظروف وصفا مقبولا ظاهريا: ما إذا كانت الملامح الإجمالية للسياق تخلق إطارا عاما يغير من قوة الفعل فى الكلام التى تنطوى عليها المنطوقات.

وإذن فإن إمكان تطعيم grafting منطوق ما بسياق جديد- أىْ إمكان تكرار صيغة ما فى ظروف مختلفة- لا يزعزع مبدأ كون السياق هو الذى يحدد قوة الفعل فى الكلام وليس القصد، بل يؤكد على العكس هذا المبدأ: فى عملية الاستشهاد citation أو الإعادة iteration أو التأطير framing تغير الملامح السياقية الجديدة من قوة الفعل فى الكلام. ونحن بذلك نقارب مبدأ شاملا أهميته جديرة بالتفكير. إذ إن ما يضع تماسك الإنجازى والأداء موضع التساؤل ليس تحديد قوة الفعل فى الكلام عن طريق السياق، بل إمكان هيمنة حقل أفعال الكلام عن طريق التفصيل الحصرى للمحدِّدات السياقية اللازمة لقوة الفعل فى الكلام. ومن حيث المبدأ يتحتم على نظرية أفعال الكلام أن تقدر على تحديد كل ملمح فى السياق قد يؤثر فى نجاح أو إخفاق فعل كلامى محدد، أو قد يؤثر تأثيرا قويا فيما ينجزه منطوق فعل كلامى معين. ويقرر أوستن أن ذلك يستلزم سيادة السياق كليةً: "إن فعل الكلام التام فى موقف كلام تام ظاهرة واقعية فحسب نحاول شرحها، وهذا هو السبيل الوحيد المتاح" (ص148). غير أنه ليس من الممكن السيطرة على السياق فى كليته، من حيث المبدأ وعلى المستوى العملى فى آنٍ معا. المعنى حدُّ السياق لكن

السياق غير محدود. ويصرح دَريدا: "هذه نقطة بدايتى: لا يمكن تحديد المعنى بمنأى عن السياق، غير أنه ما من سياق يصل إلى درجة التشبع. وما أحيل عليه هاهنا ليس ثراء المحتوى، أىْ الخصوبة الدلالية، بل على الأصح البنية، بنية ما يتبقى أو بنية الإعادة" ("مواصلة الحياة"، صـ 81).

السياق غير محدود بمعنيين. الأول: إن أىَّ سياق معطى عرضة لوصف إضافى، فمن حيث المبدأ لا يوجد حد لما قد يتضمنه أىٌّ سياق معطى، ولما قد يظهر أنه على صلة بأداء فعل كلام خاص. هذا الانفتاح البنيوى فى السياق أساسى فى كل فروع المعرفة: العالِم يكتشف أن العوامل التى تم تجاهلها سابقا على صلة بسلوك موضوعات معينة، ويقدم المؤرخ مادة جديدة أو يعيد تفسير معلومات ليحملها على حدث معين، والناقد يعود بفقرة أو نص إلى سياق ما؛ مما يجعل النص يتبدى فى ضوء جديد. ويلحظ دَريدا أن اللحظات اللافتة للنظر المتعلقة بإمكانات توصيف إضافى للسياق هى إزاحات تتيحها فكرة اللاوعى. فى كتابه أفعال الكلام Speech Acts يرى سيرل كشرط من شروط قطع الوعد أنه: "لو أن ظاهر الوعد لا ينطوى على خلل، فلابد أن يكون الشئ الموعود به شيئا يريده السامع، أو يدخل ضمن اهتمامه" (ص 59). وحين تصبح الرغبة اللاواعية ذات أهمية سياقية سوف تتغير من ثمَّ منزلة بعض أفعال الكلام: إن المنطوق يَعِدُ بفعل ما يريده السامع على مستوى الظاهر، لكن على مستوى اللاوعى قد توجد أشياء مفزعة تحول دون أن يكون

الوعد وعدا، فيصبح تهديدا. وبالمقابل فهذا المنطوق الذى يظنه سيرل وعدا ناقصا بسبب أنه "يَعِدُ" بشئ يدَّعى السامع أنه لا يريده، يصبح وعدا كاملا (الشراكة المحدودة، ص 215/47). السياق هو الذى يحدد المعنى ولذلك فهو عرضة للتغير حين تحتشد إمكانات إضافية.

والسياق غير قابل للسيطرة عليه، بمعنى ثانٍ أيضا: تنطوى أية محاولة لتنظيم السياق على تطعيم للسياق الذى نريد وصفه، مما يمنحنا سياقا جديدا يختلف عن الصوغ السابق له. إن محاولات وصف الحدود تمكننا على الدوام من إزاحة هذه الحدود، ولذلك فإن فرضية فتجنشتين التى مفادها أن المرء لا يمكنه قول "بوبوبو" وهو يعنى به "إذا لم تمطر فسوف أتمشى"، تجعل من الممكن بشكل مفارق فعل ذلك. أما رفضه فيقيم قرينة يمكن استثمارها. إن خبراء نظرية فعل الكلام المهتمين باستبعاد المنطوقات غير الجادة من مجموع كتاباتهم الأساسية قد يعجبون بالمبدأ الفاعل الذى تنطوى عليه اللافتة ذات الحروف الكبيرة فى بعض المطارات الأمريكية عند موضع وصول المسافرين وتفتيش حقائب اليد: "سوف يتم التعامل بجدية مع كل الإشارات المتعلقة بالقنابل والأسلحة". ففى هذا السياق يتعمد تحديدُ قوة الفعل فى الكلام التى تنطوى عليها عبارات معينة فرضَ الدلالة، ويجهد تحديد هذه المنطوقات بأنها عبارات جادة من أجل الحيلولة دون إمكان القول بسخرية: "إن لدىّ قنبلة فى حذائى". لكن هذا التحديد يفشل فى إيقاف لعبة المعنى، وليس هذا الفشل مجرد أمر عارض. ذلك أن بنية اللغة تُطَعِّمُ هذا التحديد

بسياق تحاول الهيمنة عليه، ويوفر السياق الجديد فرصا جديدة لسلوك غير مرغوب. "إذا أشرت إلى أن لدى قنبلة فى حذائى، فعليك أن تأخذ إشارتى بجدية، ألن تفعل؟"، يُعَدُّ هذا المنطوق إشارة واحدة فحسب من بين إشارات عديدة تكتسب قوتها من كونها وظيفة من وظائف السياق الذى يفلت من المحاولة السابقة لتحديد القوة السياقية. أما ماوراء اللافتة، أىْ: "كل الإشارات عن القنابل والسلاح، بما فيها الإشارات عن إشارات عن القنابل والسلاح، سوف يتم التعامل معها بجدية"- فسوف يزيد من حدة الخلاف ولا يوقفه، مما يولد إمكان إشارات غير مرغوبة عن لافتة الإشارات.

قد يبدو هذا المثال غير جاد. فلنفكر فى مثال أكثر جدية. هل هناك فعل كلام أكثر جدية من فعل التوقيع على وثيقة، أداء ينطوى على تضمينات شرعية ومالية وسياسية ذات خطر كبير؟ يستشهد أوستن بفعل التوقيع على اعتبار أنه يساوى فى الكتابة منطوقات إنجازية صريحة لها شكل "أنا بموجب هذه الوثيقة..."، والحق أن المرء الذى يذيل وثيقة ما بتوقيعه يصبح مسئولا على نحو جازم عن منطوق ما. إن توقيع وثيقة يعنى أن المرء يقصد معناها وينجز بجدية فعلا دالا تتممه الوثيقة.

يختتم دَريدا مقاله "توقيع حدث سياق Signature Evene- ment Contexte" بما يطلق عليه "توقيع بعيد الاحتمال"، "إعادة إنتاج" التوقيع باسم "جاك دَريدا" فى نص مطبوع آنفا عليه توقيع "جاك دَريدا"، يتضمن "الإشارة" الآتية: "(ملاحظة: النص الـ-مكتوب

لهذا التواصل- الشفوى- قد تم إرساله إلى اتحاد جمعيات الفلسفة باللغة الفرنسية قبل انعقاد هذا المؤتمر. وهذه البرقية قد تم توقيعها حينذاك. فما الذى أفعله هنا. أين؟ هنا. جاك دَريدا)" (هوامش الفلسفة، صـ393/SEC، صـ196). هل تعتبر "ج. دَريدا" المكتوبة بخط اليد توقيعا حتى لو كانت إيرادا لتوقيع يذيل نسخة من هذا النص قد أرسلت عبر البريد؟ وهل تظل توقيعا حين يعتبرها الموقِّع المفترض تقليدا؟ هل بقدرة أحد أن يقلد توقيع شخص آخر؟

يذهب أوستن إلى أن التوقيع يفترض- عرفيا- المصادَقة على الحضور إلى وعى قصدى دال فى لحظة معينة. وأيا كانت أفكارى قبل هذه اللحظة أو بعدها فثمة لحظة كنت قد قصدت فيها قصدا كاملا معنى معينا. ومن ثم تتضمن فكرة التوقيع لحظة حضور إلى الوعى الذى هو الأصل فيما يترتب على التوقيع من التزامات أو نتائج أخرى. لكن حين نتساءل عما يمكِّن التوقيع من أن يؤدى وظيفته على هذا النحو، سوف نجد أن ما يترتب على التوقيع من نتائج يعتمد على قابليته للإعادة. وكما يكتب دَريدا: "إن شرط إمكان ما يترتب على التوقيع من نتائج هو فى الآن نفسه شرط استحالة هذه النتائج، شرط استحالة نقائها دون أدنى شائبة. حتى يؤدى التوقيع دورا فهذا معناه أن يكون قابلا للقراءة، أىْ يجب على التوقيع أن يكون شكلا قابلا للتكرار والإعادة والتقليد، عليه أن ينفصل عن القصد الحاضر والشخصى حين القيام به. ومثيله الذى يشبهه تماما يفض ختمه فيفسد هويته وخصوصيته" (هوامش الفلسفة، ص 391-

SEC/392، ص194).

إن التوقيع المتميز- ذلك التوقيع الذى يضفى شرعية على شيك أو على أية وثيقة أخرى- يتطابق مع نموذج ما ويمكن التعرف عليه كل مرة بوصفه كذلك. وقابلية الإعادة هذه- وهى سمة أساسية فى بنية التوقيع- تقدم انفصاله عن أىِّ قصد دال كجزء من بنيته. إذ حين يتطابق التوقيع على شيك مع النموذج، يمكن صرف الشيك أيا كانت مقاصدى عند لحظة التوقيع، وهذا ما يحدث فعلا، فحضور شخص الموقِّع ليس شرطا لسلامة التوقيع. وإذن فإنتاج التوقيع بالنسخ أو بآلة يُعَدُّ جزءا من بنية التوقيع. ولحسن الحظ نتمكن من صرف الشيكات الموقَّعة بالآلة فنستلم الراتب الشهرى مع أن الموقِّع لا يرى أبدا الشيك ولا يضمر قصدا خاصا ليدفع لنا هذا الراتب.

لعله من المنطقى اعتبار الشيكات الموقعة بواسطة الآلة استثناءات شاذة لا علاقة لها بجوهر عملية التوقيع. فمثل هذه الحالات الاستثنائية تستبعدها عملية إضفاء الطابع المثالى- وهى عملية متمركزة لوغوسيا- باعتبارها أمورا عارضة أو "مكملات" أو "طفيليات" فى محاولة منها لحماية نموذج يدل ضمنا على حضور القصد التام إلى الوعى عند لحظة التوقيع. غير أن هذه الحالات لم يكن لها أن تحدث لو لم تنتسب إلى بنية عملية التوقيع. وبصرف النظر عن كون الشيك الموقَّع بالآلة استثناءً شاذا فإنه يعتبر مثالا منطقيا وصريحا على قابلية الإعادة بما هى عملية أساسية فى التوقيعات. التكرار شرط أساسى يمكِّننا من التعرف على التوقيع،

ويقدم هذا الشرط إمكان الآلة كجزء من بنية التوقيع وفى الوقت نفسه يتجاهل ضرورة وجود قصد معين عند لحظة الإقدام على التوقيع.

ينبغى على التوقيعات- من ثمَّ- أن تندرج فيما يطلق عليه دَريدا "نماذج أشكال الإعادة: a typology of forms of iteration

فى علم النماذج هذا، لن تتوارى مقولة القصد: سيكون لها مكانها، غير أنها من هذا المكان لن تقدر على التحكم فى مشهد المنطوق ونسقه تحكما كاملا. وقبل كل شئ، سنتعامل عندئذ مع الأنواع المختلفة من الإشارات أو سلاسل الإشارات القابلة للإعادة وليس مع تعارض بين منطوقات يمكن إيرادها من جهة ومنطوقات الحدث المستقلة والأصلية من جهة أخرى. وما سيترتب على ذلك منطقيا فى المقام الأول هو الآتى: يُفترض أن بنية الإعادة والقصد الذى ينفخ الروح فى المنطوق لن يحضرا أبدا إلى نفسيهما ومحتواهما؛ ذلك أن عملية الإعادة التى تمنح القصد بنية، تمنحه بشكل مسبق انشقاقا وتصدعا جوهريين. (هوامش الفلسفة، صـ 389/ SEC، ص 192).

ليست المسألة قضية إنكار وجود مقاصد تنجم عنها التوقيعات، بل قضية تعيين موقع هذه المقاصد. وإحدى سبل القيام بذلك اعتبار أن اللاوعى- كما يرى فنسنت ديكومب-Vincent Descombes "ليس ظاهرة من ظواهر الإرادة، بل ظاهرة من ظواهر عملية النطق" (L'Inconscient malgré lui, p. 85). إن فرضية اللاوعى "تضع

المعنى وحْده فى علاقة مع الذات التى تقوم بعملية النطق: إنه لا يعرف ما يقوله" (ص 15). اللاوعى هو الزيادة فيما يقوله المرء على ما يعرفه، أو هو الزيادة فيما يقوله المرء على ما يريد قوله. إما أن يتمثل قصد المتكلم فى أى محتوى يحضر إلى وعيه عند لحظة النطق، وفى هذه الحالة سيتصف القصد بالتقلب وعدم الاكتمال، فلا يقدر على تفسير قوة الفعل فى الكلام التى تنطوى عليها المنطوقات، أو أن توجد بنية قصدية شاملة ومنقسمة على نفسها- وعى ولاوعى- لا تحضر فى أى موضع وتنطوى على مضمرات لا يمكن- كما نقول فى التعبير الشائع- أن تدخل عقلى. والحق أن هذه الفكرة الأخيرة التى تتصف بما يطلق عليه دَريدا صدعا أو انقساما جوهريا، فكرة شائعة جدا. حين يسألنى أحد عن تضمينات منطوق ما فقد أضمر فى قصدى- بشكل معتاد تماما- تضمينات لم تخطر لى على بالٍ من قبل. إن قصدى هو خلاصة تفسيرات إضافية قد أعطيها حين يسألنى أحد عن أىِّ غرض، ولذلك فهو على مستوى الأصل أقل من النتاج، وعلى مستوى المحتوى غير المحدود أقل من السلسلة المفتوحة التى تنطوى على إمكانات مطردة ترتبط بما يترتب على أفعال قابلة للإعادة كما ترتبط بسياقات تثير أسئلة خاصة حول هذه الأفعال.

وهكذا يقدم لنا مثال التوقيع البنية نفسها التى واجهناها فى حالة أفعال الكلام الأخرى: أولا، يعتمد المعنى على عوامل عرفية وسياقية، غير أنه يستحيل- ثانيا- استقصاء الإمكانات السياقية بحيث يتم تعيين حدود قوة الفعل فى الكلام، ومن ثم يستحيل- ثالثا-

السيطرة على تأثيرات الدلالة أو قوة الخطاب من خلال النظرية سواء لجأت هذه النظرية إلى مقاصد الذات أو إلى الشفرات والسياقات. ويحاول أوستن- كما يحاول فلاسفة ومنظِّرون أدبيون آخرون- السيطرة على الدلالة بجعل ما يفلت من نظريته هامشيا marginal فيستبعده، كما يقول دَريدا، "باسم نوع من التنظيم المثالى" (هوامش الفلسفة، صـSEC/385، صـ 118). وكما يحدث فى محاولات أخرى تبتغى السيطرة- سواء على المستوى الفردى أو الجمعى- تفشل مراوحة أوستن بين محاولات تعريف السياقات المحدِّدة- أىْ قائمة الشروط التى يضعها من أجل أداء مختلف أفعال الكلام- واللجوء إلى مختلف أنواع القصد حين يصف السياقات، أقول تفشل فى استقصاء الإمكانات السياقية. وتسعفنا صياغتنا السابقة- "المعنى حد السياق، لكن السياق غير محدود"- بتذكر السبب فى إخفاق كلا المشروعين: المعنى حد السياق، ولا تكفى المقاصد وحدها لتحديد المعنى، فالسياق متغير حتما. ولأن السياق غير محدود، فلا تزودنا أوصاف السياق بتحديدات كاملة للمعنى. ومقابل أى صفٍّ متماسك لصياغات السياق يمكن تخيل إمكانات سياقية إضافية أخرى، مما يفيد ضمنا توسيع السياق الذى تنتجه إعادة الكتابة داخل سياق وصف السياق.

يتضح من وصف المعنى والسياق كيف يتعامل التفكيك مع فكرة التاريخ، وهو أمر غامض بالنسبة إلى كثيرين. فمنْ يستحضرون التاريخ يجعلونه أساسا يحدد المعنى، وبما أن دَريدا لا يستخدمه

بهذه الطريقة فإنهم يعتبرونه "نصيا" يرفض أن تحدِّدَ السياقات التاريخية المعنى. لكن التفكيك حين ينتقد الفلسفة ونظريات الجوهر، يشدد على أن الخطاب والمعنى والقراءة أمور تاريخية بكل ما تحمله الكلمة من معنى، هى أمور يتم إنتاجها بعمليات من إضفاء السياق وتفكيك السياق وإعادة إضفاء السياق. وحين يكتب دَريدا أن علينا التفكير فى الحضور (بما فيه المعنى من حيث هو حضور إلى الوعى) "بدءا من الزمن وفى علاقة بالزمن من حيث هو اختلاف مرجِئ"(*)، فإنه بذلك يكشف عن تاريخية التمفصلات واستحالة جعل هذه التاريخية أرضا أو أساسا (فى علم أنساق الكتابة، صـ166/237). حين يكون الزمن اختلافا مرجِئا فإنه يقوِّض الحضور بجعله بناءً وليس معطى، فالزمن ليس أساسا يُبنى عليه. يكتب دَريدا: "سوف نميز عن طريق مصطلح الاختلاف المرجِئ الحركةَ التى تصبح بمقتضاها اللغة أو أية شفرة أو أى نسق من الإحالة بوجه عام، تشكيلا "تاريخيا" باعتبارها بناءً من الاختلافات". "ولو لم تكن كلمة تاريخ محملة بتيمة كبت الاختلاف كبتا حاسما لأمكننا القول بأن الاختلافات وحدها هى 'التاريخية' بكل ما فى الكلمة من معنى ومنذ البداية" (هوامش الفلسفة، صـ12، "الاختلاف المرجِئ"، صـ141).

إن الذين يعتدون بـ"المقاربة التاريخية" أو يعيبون على التفكيك رفضه إعطاء التحديد التاريخى للمعنى أهمية كبرى يقدمون بديلا مشكوكا فى نتيجته. تلجأ "المقاربة التاريخية" إلى السرديات التاريخية- قصص التغير فى طرق التفكير والأفكار أو اليقينيات

التى هيمنت على حقب تاريخية متمايزة- حتى تسيطر على معنى الأعمال الثرية والمركَّبة عن طريق إقصاء معانٍ ممكنة لكونها غير مناسبة تاريخيا. وما هذه السرديات التاريخية إلا نتاج تفسير النصوص الأقل تركيبا وغموضا فى حقبة ما، أما قدرتها على التسلط أو التحكم فى معانى النصوص الأكثر تركيبا فمحل شك بكل تأكيد. إذ يتم استحضار التاريخ بوصفه واقعا مطلقا ومصدرا لحقيقة تعلن عن نفسها من خلال أبنية سردية، قصص تتعمد إنتاج المعنى من خلال تنظيم سردى. يشدد دَريدا فى كتابه مواقع على عدم الثقة فى مفهوم التاريخ بنسق حمولاته المتمركزة لوغوسيا تمركزا كاملا، غير أننا نلحظ أنه يستخدم كلمة تاريخ بطريقة نقدية فى الغالب حتى يعيد كتابة قوته (صـ 77، 56/78، 57). يستخدم دَريدا التاريخ فى مقابل الفلسفة: حين يواجه دَريدا نظريات ذات طابع جوهرى ومثالى ودعاوى غير تاريخية أو طريقة فى الفهم تتجاوز التاريخ، نراه يؤكد على تاريخية هذه الخطابات والفرضيات النظرية. لكنه أيضا يستخدم الفلسفة فى مقابل التاريخ ودعاوى السرديات التاريخية. يَقْرِنُ التفكيكُ الانتقادَ الفلسفى للتاريخ والفهم التاريخى بمواصفاتٍ يصبح بمقتضاها الخطابُ تاريخيا ويتم تحديد المعنى فيه بشكل تاريخى، من حيث المبدأ وعلى مستوى الممارسة فى آنٍ معا.

ليس التاريخ سلطة مرجعية ذات امتياز، بل هو جزء مما يطلق عليه دَريدا "نصا شاملا" لا حدود له ("الإنصات إلى الفلسفة"،

ص310). ونحن منهمكون على الدوام في تفسير هذا النص الشامل، فنقوم بتحديد المعنى وتقييد البحث وإعادة وصف السياق لأسباب عملية. والمعاني التي نحددها عند تفسير الكلام والكتابة والفعل تكفي بوجه عام لأغراضنا. وقد رأى بعض التفكيكيين أننا نتقبل هذا التحديد النسبي على اعتبار أنه من طبيعة المعنى. فالمعنى هو ما نفهمه، وبدلا من الكشف عن افتقاره للأساس أو لسلطة حاسمة نقول ببساطة مع فتجنشتين "إن لعبة اللغة تمارس عملها".

ويمثل ذلك بمعنى ما اعتراضا مناسبا: بشكل معقول جدا، قد نرى أن المناقشات في الصفحات السابقة لا تتصل باهتماماتنا فنحاول تجاهلها (أما إذا كنا قادرين حقا على تجاهلها فذلك أمر مختلف: مسألة قوة تاريخية في هذه الخطابات النظرية). لكن منْ يقدمون هذا الاعتراض نادرا ما يقنعون بمجرد تجاهل التفكيك. إذ يبدأون بملاحظة أننا نقوم بعمل تحديدات للمعنى طوال الوقت، بل وينساقون إلى الجدل بأن المعنى لهذا السبب محدد. إنهم يبدأون بملاحظة أننا نمتلك- أيا كان ما يقوله الفلاسفة- مجموعة من الخبرات نحدد بمقتضاها المعاني فنمسك بها، بل ويعتبرون- حينئذٍ- هذه الخبرة كما لو كانت أساسا يدحضون به- على المستوى الفلسفي- نزعة الشك(6). يؤكد فتجنشتين أن "لعبة اللغة هي قول شئ لا يمكن التنبؤ به. أقصد أنها لعبة غير مبنية على أسس. لعبة لا يمكن تعقلها (أو غير قابلة للتعقل). لعبة توجد مثلما توجد حياتنا" (عن اليقين، صـ 73). ويتحدث معجبو فتجنشتين وكأن لعبة اللغة

هى نفسها الأساس الذى يبنون عليه: حضور حقيقى يحدد المعنى. لكن حين يحاول المرء تفعيل هذه الحجة بتبيان قواعد لعبة اللغة وأعرافها فسوف يصطدم بكل المشكلات التى ناقشناها. ويتقبل أىٌّ نصير لدَريدا فكرة أن لعبة اللغة تمارس عملها، بل وقد يشير إلى أن المرء لا يمكنه التيقن تماما ممنْ يلعب، أو منْ يلعب "بجدية"، وما قواعد اللعب أو ما اللعبة التى يتم لعبها. وليس انعدام اليقين هاهنا أمرا عارضا أو خارجيا؛ ذلك أن منْ يستشهدون بفتجنشتين يميلون إلى اعتبار لعبة اللغة وقواعدها معطى خالصا. وكما يقول فتجنشتين: "حقيقة الأمر أن الناس تنساق إلى كيت وكيت من القواعد" (محاضرات وحوارات، صـ 6ن). ومع ذلك تقدر إعادة الوصف على تغيير القواعد، أو تقدر على وضع منطوق ما فى لعبة لغة مختلفة، على الدوام. يكتب دَريدا وهو يناقش عبارة نيتشه "لقد نسيت مظلتى"، التى يضعها نيتشه بين أقواس فى كتابه :Nachlass " إن ألف احتمال سيظل مفتوحا" (الشراكة المحدودة، ص 35/ 201). وليس السبب فى انفتاح هذه الاحتمالات مقدرة القارئ على أن يعطى العبارةَ أىَّ معنى كان، بل السبب أن توصيفات أخرى للسياق أو تفسيرات أخرى لـ"النص الشامل" تظل ممكنة على الدوام.

لعله من الواضح الآن أن التفكيك ليس نظرية تضطلع بمهمة تحديد المعنى كى تخبرك كيف تجده. إذ إن التفكيك حين يقوم بقلقلة نقدية للتعارضات التراتبية التى تستند إليها النظريات، يبرهن على وجود صعوبات تعانى منها أية نظرية تضطلع بمهمة تحديد المعنى

بطريقة أحادية: معنى يقصده المؤلف، معنى تحدده الأعراف، معنى يجربه القارئ بنفسه. يكتب دَريدا فى فقرة تُقتبس كثيرا من مقاله "البنية والعلامة واللعب فى خطاب العلوم الإنسانية" La Structure, le signe, et le jeu dans le discours des sciences humaines، "يوجد تفسيران للتفسير":

الأول منهما يسعى إلى فك الشفرة، يحلم بفك شفرة الحقيقة أو الأصل الذى ينأى عن لعبة العلامة ونظامها والذى يقتات على ضرورة التفسير بما هو نفى عن الأصل. أما الثانى الذى لن يمضى نحو الأصل، فيثبت اللعبة ويحاول العبور إلى ما وراء الإنسان والإنسانية، وراء اسم الإنسان بما هو اسم لوجود يحلم بالحضور الكامل، يحلم بإعادة توكيد الأساس، يحلم بالأصل وبنهاية اللعبة، على طول تاريخ الميتافيزيقا وتاريخ الأنطولوجيا اللاهوتية؛ أىْ على طول تاريخ الوجود بالكامل... وبقدرتنا اليوم أن نفهم من مختلف العلامات أن هذين التفسيرين للتفسير يتقاسمان الحقل الذى نسميه العلوم الإنسانية وهى تسمية إشكالية جدا، ونحن لا نقدر على التوفيق بينهما حتى لو أحييناهما فى وقت واحد وجمعنا بينهما بآلية مبهمة.

ومع أن هذين التفسيرين يختلفان اختلافا واضحا فلا يقبلان الاختزال بأى حال فأنا لا أعتقد أنه يوجد اليوم أى تساؤل عن الاختيار بينهما، والسبب فى المقام الأول أننا فى حقل (لنقل مؤقتا إنه حقل التاريخية) تصبح فيه فكرة الاختيار- بوجه خاص- بلا

قيمة، وفى المقام الثانى أنه علينا التفكير فى أرضية مشتركة وفى الاختلاف المرجئ differance الذى ينطوى عليه هذا الاختلاف difference غير القابل للاختزال (الكتابة والاختلاف، صـ 427- 428/292-293).

يستميلنا دَريدا فى الغالب إلى اختيار التفسير الثانى للتفسير، إثبات حرية لعب المعنى(7)، ويرى أن المرء ليس بقدرته الاختيار ببساطة أو بشكل حقيقى بين أن يكون المعنى معنى أصليا يقصده المؤلف أو معنى تخلقه خبرة القارئ. ذلك أن اعتبار المعنى نتاج خبرة القارئ لن يحل مشكلة المعنى بل يزيحها على نحو ينتج مفهوما عن الخبرة منقسما على نفسه ومؤجلا، فتنحلُّ فكرة حرية القارئ الخلاقة فى الحال(*). وبطبيعة الحال يقدر المرء على اختيار- أو ادعاء أنه قد اختار- التفسير الثانى للتفسير، لكن ما من ضمان لتحقيق هذا الاختيار بشكل فاعل فى اقتصاد خطاب المرء. إن الاختيار هاهنا كما يقول دَريدا "شديد الخفة" لأن النظرية سوف تقدم معنى أو تفسيرا منقسما على نفسه أيا كان اختيار المنظِّر، على سبيل المثال انقسام المعنى بين كونه ملكا للنص وكونه نتاج خبرة القارئ. فما نسميه خبرتنا نادرا ما يكون الهادى الموثوق به فى مثل هذه الأمور، بل ويبدو أن المعنى بحسب خبرة القارئ فى التفسير ما هو إلا نتاجات دلالية يَخبرها القارئ وفى الوقت نفسه يمتلكها النص الذى يسعى القارئ إلى مراجعة خبرته فى مقابله. ومن المحتمل أن هذا الطابع المنقسم على نفسه والإحالة المنقسمة على نفسها هما ما

يجعلان فكرة المعنى فكرة أساسية لا غنى عنها: الإحالة إلى ما يفهمه المرء وإلى ما يفوز به فهم المرء أو يخفق فى الفوز به.

ما ينطوى عليه المعنى من طابع ثنائى، أمر مفترض سلفا فى معظم بحوثنا حول المعنى. إذ حين نقول إن معنى العمل ناتج عن استجابة القارئ، فإننا بذلك نكشف فى توصيفاتنا للاستجابة عن أن التفسير هو محاولة اكتشاف المعنى فى النص. وحين نرى أن شيئا آخر يحدد المعنى بشكل حاسم نكتشف أن العوامل التى نحسبها حاسمة تخضع للتفسير بالطريقة نفسها التى يخضع بها النص نفسه ومن ثم تؤجل المعنى الذى يبدو أنها تحدده. ويتساءل دَريدا عما إذا كان "معنى المعنى (المعنى فى معناه الأعم وليس بمعنى الإشارة) تضمينا غير محدود؟ تأجيلا من دال إلى دال لا يخضع للحساب؟ إذا ما كانت قوته التباسا محضا لا شك فيه وغير محدود، التباسا يمنح المدلول معنى دون إبطاء، دون مهلة، بل ويتعهده داخل اقتصاده الخاص حتى يبقيه دالا واختلافا مرجِئا؟" (الكتابة والاختلاف، صـ42/25).

إن التلازم بين المعنى فى سياق محدود وسياق غير محدود يمكِّننا- من ناحية- من التصريح بأن المعنى لا يمكن تحديده- على الرغم مما تثيره هذه التصريحات من مهاجمة للمعتقدات التقليدية- لكن من ناحية أخرى يدفعنا إلى الاستمرار فى تفسير النصوص وتصنيف أفعال الكلام ومحاولة توضيح شروط الدلالة. ومع أنه يوجد من الأسباب ما يجعل المرء يعتقد- كما يكتب دَريدا- أن "لغة النظرية

تترك دائما فضلة لا تحتويها نظرية اللغة فلا تقدر على إضفاء طابع مثالى عليها"، فلا يمثل ذلك سببا يجعلنا نتوقف عن العمل على النظرية (الشراكة المحدودة، صـ41/209)(8). وعلى سبيل المثال، فى مجال علم الرياضيات لا تؤدى برهنة جودل على عدم اكتمال الرياضيات الشارحة (أىْ استحالة تشييد نسق نظرى يستوعب كل العبارات الصادقة فى نظرية العدد، وهى مبرهنات)- إلى توقف الرياضيات عن ممارسة عملها. ومع ذلك يسود يقين فى العلوم الإنسانية بأن أية نظرية تتبنى عدم القدرة على تحديد المعنى تبنيا مطلقا، تجعل كل الجهود بلا طائل. والحق أن هذه اليقينيات التى تنجم عن مناقشات تعتد بوضع تحديدات دقيقة وعديدة للمعنى- أىْ تفسيرات محددة للفقرات والنصوص- تُلقى بظلال من الشك على عدمية طائشة. إن تفكيك أىِّ تعارض لا يعنى هدما له أو تخليا عنه بل يعنى إعادة كتابته. وتثبت مناقشة أوستن للإنجازى والتقريرى صعوبة وجود مبدأ نميز على أساسه بين صنفى المنطوق، بل ويكشف هذا الإخفاق عن وجود اختلاف داخل كل فعل كلام يتم اعتباره اختلافا بين أنماط أفعال الكلام. وليس بقدرة هذا الاختلاف غير المستقر بين الإنجازى والتقريرى أن يصبح أساسا يعول عليه فى عملية التصنيف، وإنما هو صفة مميزة لتأرجح اللغة بين الوضع والتطابق تأرجحا لا يمكن السيطرة عليه. يكتب بول دى مان بطريقة توسِّع من حدود هذا التعارض: "إن التناقض المنطقى aporia بين اللغة الإنجازية واللغة التقريرية مجرد نسخة من التناقض المنطقى

بين المجاز والقدرة على الإقناع، مما يُنتج البلاغة ويشلها فى آنٍ، وبذلك يمنحها ظهورا فى التاريخ" (أمثوليات القراءة، صـ131).

لا يضع التفكيك نهاية للفروق وعدم التحديد الذى يجعل المعنى نتاج عبقرية القارئ. ذلك أن لعبة المعنى ثمرة ما يسميه دَريدا "لعبة العالم"، التى يقدم من خلالها النص الشامل قرائن وتعالقات وسياقات إضافية (الكتابة والاختلاف، صـ427/292). إن فكرة "حرية لعب المعنى" صارت مهنة لطيفة وبصفة خاصة فى أمريكا، غير أنه ثمة مفهوم أكثر فائدة هو مفهوم التطعيم، يوضح عمليات الدلالة التى ناقشناها، كما يقدم مقاربة لبنية الكتابة عند دَريدا. المعنى نتاج عملية تطعيم، وأفعال الكلام الجادة وغير الجادة على السواء هى مطعَّمات.

3- التطعيمات والزرع

يقدم دَريدا فى مقاله "جلسة مزدوجة" La Double Séance عملية التطعيم grafting بوصفها نموذجا للتفكير حول منطق النصوص- منطق تتلازم فيه عمليات الكتابة مع عمليات الاستدخال واستراتيجيات التكاثر والتوليد.

على المرء أن يستكشف فى النسق ليس فقط التطابق الإتيمولوجى (=أصول الكلمة وتاريخها) البسيط الذى يوجد بين مفردة graft)و graph وكلاهما من الكلمة اليونانية :graphion تعنى أداة الكتابة، أىْ المرقم (stylus، بل أيضا التناظر الوظيفى بين أشكال التطعيم النصى textual grafting وتطعيم النبات vegetal grafting أو حتى التهجين الحيوانى animal grafting الذى صار شائعا هذه الأيام. ولا يكفى وضع كتالوج موسوعى عن التطعيمات (مدخل إلى عملية التطعيم، عملية تطعيم النسيج المنتزع، استلال الأنسجة التى يراد زرعها، وصل الأنسجة المزروعة بعضها ببعض،... عملية تشقيق الأنسجة أثناء التطعيم، تغطية الأنسجة باللحاء، وصل التطعيمات،... عملية ترميم الأنسجة المزروعة وتدعيمها،... العناية بالبرعمة، إلخ)، إذ على المرء أن يتوسع فى البحث النسقى الخاص بالتطعيم النصى (التشتيت، صـ202/230).

ويتشابه هذا البحث مع النمذجة النسقية لأفعال الكلام من حيث اهتمامه بما تضطلع به أنواع التطعيمات(*) graftsالتى تقوم

بالتشتيت وتنتجه. غير أن نظرية أفعال الكلام تسعى إلى المعيارية حيث تهدف على سبيل المثال إلى وصف الشروط التى يجب توافرها فى منطوق الوعد حتى يمكن اعتباره وعدا، فيَعِدُ بحسم لا ريب فيه: إنها تسعى إلى رسم حد فاصل بين ما يُعَدُّ وعدا حقيقيا وما ليس كذلك. ومن جهة أخرى، يتصف البحث فى التطعيم النصى بأنه احتمالى، أىْ هو محاولة حساب القوى الاحتمالية.

ما الذى سيصفه هذا البحث؟ سوف يتناول الخطاب من حيث هو نتاج لمختلف أنواع التوليف أو الاستدخال. وعبر استكشاف قابلية اللغة للإعادة- أىْ قدرتها على أداء وظيفة فى سياقات جديدة بقوة جديدة- سيحاول البحث فى التطعيم النصى تصنيف مختلف طرق استدخال خطاب فى آخر، أو ما يطرأ من قلقلة فى الخطاب محل التفسير. وإنْ هى إلا مجرد أفكار مبهمة عن كيفية إنشاء نمذجة للتطعيمات؛ مما يشير إلى جدة هذا المنظور، وصعوبة جعله مثمرا.

ومع ذلك فمن الواضح أن التفكيك يحاول تعيين هوية التطعيمات فى النصوص التى يحللها: ما المواضع المفصلية والتوكيدية التى يتضافر عندها طعم scion أو خط فى الحِجاج مع آخر؟ المكمل supplement عند روسو أحد هذه المواضع المفصلية، كما يعتبر تعامل سوسير المزدوج مع الكتابة موضعا مفصليا آخر. وحين يسلط التفكيكُ الضوءَ على هذه اللحظات، يكشف عن عدم تجانس تكوينى heterogeneity فى النص. (يكتب دَريدا: "فكرة التجانس التكوينى، تلك الفكرة اللاهوتية الرئيسية بلا منازع، هى ما يجب

تدميره") (مواقع، صـ64/86). حين يكتب دَريدا عن نقد ملكة الحكم The Critique of Judgment يتحدث عن نظرية كانط بوصفها نتاج تطعيمات: "تعود بعض أفكاره الرئيسية إلى سياق طويل، تسلسل تراثى قوى يمتد إلى أفلاطون أو أرسطو. أما تحبيك هذه الأفكار معا فى كلٍّ متماسك بطريقة شديدة الصرامة لا تقبل الفصم بينها للوهلة الأولى فيمثل سياقات أخرى أضيق لن تقبلها سياسات الفن الأفلاطونية أو الأرسطية، ولا يكفى فرز هذه الأفكار بعضها من بعض أو وضع حدود بينها. إذ حين تدخل هذه الأفكار فى نسق جديد، تنزاح سياقاتها الممتدة، فيتغير معناها ووظيفتها" (Economimesis, p. 57/3). وحين تكون كل فرضية- فى عُرف دَريدا- بادئة ملصقة attached prothesis فعلينا تحديد هوية التطعيمات وتحليل ما تنتجه (نواقيس، صـ189).

نستطيع وصف كتابات دَريدا نفسها من خلال التقنيات التى يستخدمها فى تطعيم الخطابات بعضها ببعض. ففى الصفحة الواحدة قد نجد تطعيما بسيطا- على الرغم من تشعباته الضمنية المركبة- يضفر خطابين معا. فنحن نجد تأملات ميشيل ليرى Michel Leiris حول تداعيات اسم "بيرسيفونى" Persephone مطعمة بـ(Tympan طبلة الأذن) بالتوازى مع مناقشة دَريدا لحدود الفلسفة. وتلك هى بنية ترجيع الأصداء، كما تفعل طبلة الأذن: غشاء عظمى رقيق يعمل كحد فاصل ويقوم بدور لوحة التحكم فى الصوت لينقل ترددات الصوت فيصل بذلك بين الداخل والخارج الذى يفصل

بينهما الغشاء.

ويوظف كتاب نواقيس Glas تقنيات مماثلة باستخدام تنظيم دَرَجِى أكبر. ففى العمود الأيسر من كل صفحة يتتبع دَريدا تحليل مفهوم العائلة عند هيجل (بما يشتمل عليه من أسئلة مرتبطة بالسلطة الأبوية والمعرفة المطلقة والعائلة المقدسة، وعلاقات عائلة هيجل، والحَبَل بلا دنس .Immaculate Conception) وفى العمود الأيمن الذى يقابل مؤلِّف فلسفة الحق The Philosophy of Right نجد جان جُنيه اللص الشاذ جنسيا، حيثما تنضفر المقتبسات من أعماله ومناقشتها بملاحظات عن الدلالة الأدبية للأسماء الشخصية والتوقيعات، بنية ضفائر مزدوجة، تفكيك نظرية العلامة الكلاسيكية مع شروح للعلاقات الدالة بين كلمات يدعو بعضها بعضا بحكم تشابهها الصوتى أو اندراجها فى سلاسل إتيمولوجية. أما الفعالية الدائمة فى هذا الكتاب فهى للعلاقة الإشكالية بين العمودين أو النصين(*). ويتساءل دَريدا: "لماذا نمرر سكينا بين نصين؟ أو على الأقل لماذا نكتب نصين فى وقت واحد؟" (نواقيس، صـ76). والحق أن المعلقين على كتاب نواقيس يساورهم الشعور بأن هذا الازدواج فى الكتاب ما هو إلا استراتيجية مراوَغة تجعل الكتابة متملصة بشكل يصعب معه السيطرة عليها. إذ حين نقرأ عمودا نتنبه إلى أن لُبَّ الموضوع يكمن فى مكان آخر، فى العلاقة بين العمودين إنْ لم يكن فى العمود الآخر نفسه. ويفضى هذا التطعيم إلى إنتاج نوع من التأرجح البصرى .chiasmus كما يؤكد انقسام الكتاب إلى

عمودين على تعارضات قصوى: بين الفلسفة والأدب (شخصية الفيلسوف الجليل والأديب الداعر)، بين الروح والجسد، الأرثوذكسية والهرطقة، السلطة الأبوية والسلطة الأمومية، النسر -eagle (Hegel- aigle)والزهرة ((Genet-genêt)، الحق وهدمه، الملْكية والسرقة. أما تأمل العلاقات والصلات بين العمودين فيؤدى إلى أنواع من القلب، أىْ تبديل الملْكيات وليس تفكيك التعارضات، على الرغم من المظهر التفكيكى الواضح(9).

إن نمذجة يسيرة سوف تميز بلا ريب بين التطعيمات فى كتاب نواقيس والتطعيمات فى مقال "مواصلة الحياة: خطوط فاصلة" -Living on: Border Lines، إذ فيه نجد دريدا يضع خطابا فوق آخر، بحيث يبدو الخطاب التحتى إطارا أو تعليقا له طابع إطارى. النص العلوى المعنون بـ "مواصلة الحياة" عبارة عن تطعيم يتيه على غير نظام لنصى بلانشو عقوبة الموت L'Arrêt de mort و"جنون الحياة" La Folie du Jour بقصيدة شيلى انتصار الحياة The Triumph of Life. أما النص السفلى المعنون بـ "خطوط فاصلة"، وهو من بعض النواحى يعتبر تعليقا على الترجمة، فيحقق بـ"أسلوب تلغرافى" ما يطلق عليه "حفلة تطعيمات تمضى تحت النص العلوى مباشرة، تتواصل بعده فى صمت، كما لو أنها لا تراه، كما لو أنها لا تقدر على فعل شئ معه" (صـ78). لكن قبل أن يسلم المرء بوصف النص لتطعيمه، عليه أن يضع فى اعتباره الملاحظة الختامية الآتية: "لا تخبر بما تفعل، تظاهر بأنك تخبر بما تفعل، ثم افعل شيئا آخر يخفى

نفسَه بنفسه فى الحال، ينميها ويحصنها. إن الحديث عن الكتابة وعن الانتصار من حيث هما مواصلة للحياة، يعرب عن الهوى المجنون أو يتهمه. ليس دون تكراره، لأنه يحدث دون حاجة إلى قول إنه يحدث" (ص176). يؤشر هذا المثال على شبكة من التطعيمات المركبة: تطعيم يعلق على نص آخر وعلى نفسه، فيتظاهر بأنه يشرح أو يقدم شرحا، هذا التطعيم هو أيضا إضافة تتجاوز هذا الشرح. وما يمضى دون قول، مقولٌ حين يُعَيِّنُ نفسَه بوصفه ما يمضى دون قول، فالنفى يكرر ما ينفيه.

فى اللحظة التى يصير فيها وصف النص لإجراءاته تطعيما يضيف شيئا إلى هذه الإجراءات نفسها، يوجد تطعيم يوظف المحلِّل بمقتضاه عبارات النص فى عمليات الإعلان عن إجراءات النص. وحين يتساءل المحلل عن الكيفية التى يرتبط بها ما يفعله النص بما يقوله يكتشف فى الغالب وجود تكرار غريب. ولعل المثال اللافت على ذلك قراءة دَريدا لـ ما وراء مبدأ اللذة Beyond the Pleasure Principle فى "تأمل - حول 'فرويد'" Spéculer-Sur Freud (كارت بوستال، ص275-437). بما أن قضية فرويد التى يناقشها هى هيمنة مبدأ اللذة- انعطافاتها التى تهيمن من خلالها على كل شئ وما إذا كان شئ يفلت من قبضتها- فسوف ينشأ سؤال عما إذا كانت العمليات التى يصفها هو، تهيمن على كتابته أو تعتبر الكتابةُ نفسُها شاهدا عليها. هذه المسألة يعالجها بشكل وثيق الصلة بالموضوع فصلٌ مخصص لـ "لعبة" إرنست حفيد فرويد، لعبة

ذهب/هناك fort/da التى صارت معروفة الآن، يكتب دَريدَا: "رجْع الصدى"، أىْ:

وضْع ما يقوله فرويد عن حفيده الذى يتصرف بجدية فوق ما يفعله فرويد بنفسه عند قول ذلك، فى كتابه ما وراء مبدأ اللذة، فى اللعب بجدية (عند تأمله)، حين كتابته. التكرار التأملى المختلف ها هنا هو أن هذا "الماوراء" مسكون ... بالتكرار الذى يكرر =) PPمبدأ اللذة والجد Pépé .(*)

وضع شئ على شئ: هو(**) (حفيد جده، جد حفيده) يكرر التكرار على نحو اضطرارى، غير أن هذا التكرار لا يحدث فى أى مكان وليس مدفوعا بخطوة مستقلة. يكرر فرويد عملية إرسال وتظاهر... إرسال اللذة، موضوع اللذة، مبدأ اللذة، الذى تمثله هاهنا بكرة خشبية يفترض أنها تمثل الأم (و/أو- كما سنرى- الأب، بدلا من زوج الابنة، الأب بوصفه زوج الابنة، اسم العائلة الآخر)، حتى يستعيدها مرة بعد مرة. يتظاهر بإرسال الـ (PP مبدأ اللذة والجد) حتى يجعله يعود فى النهاية، ... حتى يصل إلى قرار: هو دائما هناك- أنا دائما هناك. Da (هناك). يظل الـ (PP مبدأ اللذة والجد) سلطة مرجعية كلية، لن تذهب بعيدا، أبدا (كارت بوستال، صـ323/ "رد اعتبار الخصوصية"،صـ118- 119).

إن بحوث فرويد التأملية فى مبدأ اللذة- بما أنه يرسل مبدأ اللذة بعيدا حتى يجعله يعود مرة أخرى- يرسم حدودها تطعيم يجعلها تنطبق على ملاحظاته عن حفيده. ويواصل دَريدا قائلا إن هذه

العلاقة بين الوصفين(*) "ليست مطابقة شئ بشئ مطابقةً كاملةً وليست توازيا ولا قياسا ولا تزامنا. فالضرورة التى تربط بين هذين الوصفين ضرورة من نوع مختلف: ليس من السهل أن نعطيها اسما، لكن من الواضح أنها شئ أساسى أراهن عليه بالقراءة الفاحصة التى أكررها هاهنا".

وأيا كان ما نطلقه على هذه القراءة، فنحن على حذر من افتراض أن دَريدا حين يستغل المرجعية الذاتية الكامنة فى النص يكرر حركة نقدية مألوفة حاليا يصف من خلالها النص عملياته الدالة ومن ثم يكتفى بنفسه فيصبح موضوعا جماليا يشرح نفسَه بنفسِه، فيشترع بنفسه لنفسه يقينياته التى يعتمد عليها. ويوضح دَريدا أن إمكان احتواء النص على إجراءاته ضمن موضوعاته التى يتناولها لا يؤدى بالضرورة إلى منحه ترابطا منطقيا وشفافية. بل إن اكتفاء النص بنفسه يجعل تخومه غير واضحة وتصير إجراءاته إشكالية بدرجة كبيرة، طالما أنه ليس بالقدرة تحديد ما إذا كان إجراء فرويد تكرارا يحوِّل- بشكل غريب- البنية التى يدرسها، أو ما إذا كانت البنية تبدو كما لو كانت نتاج عملية التأليف. يكتب دَريدا: "وعندئذ تترنح البنية وتنغلق على نحو فاضح" (كارت بوستال، صـ 418).

هذا النوع من التحليل الذى فيه يكرر الخطابُ البنياتِ التى يقوم بتحليلها والذى يستكشف البصائر الممزقة لهذا التحويل transfer-ence- يُعَدُّ إحدى فعاليات التفكيك الغالبة عليه. وهى فعالية ترتبط بنوع آخر من التطعيم الذى يقتضى ضمنا وجود علاقة بين عبارات

النص وإجراءاته التي يعلن عنها: عملية عكس للتطعيم التفسيرى السابق وقلب له. حين يزعم نص أنه يحلل نصا آخر ويشرحه فمن الممكن عندئذ تبيان أن العلاقة بينهما مقلوبة في حقيقة الأمر: أن النصَّ الذى يقوم بالتحليل يشرحه النصُّ الخاضع للتحليل، بما يحتويه من انعكاس لحركات المحلل وتفسير ضمنى لها. ولدى دَريدا مثال آخر هو مقاله "متعهد الحقيقة" Le Facteur de la Vérité، حيث يقلب قراءة لاكان لـ"الرسالة المسروقة" The Purloined Letter بتبيان كيف أن قصة بو Poe تحلل بنفسها ما يبذله المحلِّل من جهد حتى يحظى بالسيادة، بل وتعين موقعا له (كارت بوستال، صـ صـ 439ـ 524/"متعهد الحقيقة"). وكشأن معظم التطعيمات، يخضع هذا التطعيم لتطعيمات إضافية. ترى باربارا جونسون- حيث تقوم بتكرار تطعيم دَريدا- أن حركات دَريدا فى مناقشته للاكان هى تكرارات لما تَسْتَبِقُه النصوص التى يقرأها دَريدا؛ ومن ثم يتضح "نقل جَبْر التكرار(*) من النص الأصلى إلى مشهد قراءته" ("إطار المرجع"، صـ 154). يكتب دَريدا: "كل نص هو آلة برؤوس متعددة تقرأ نصوصا أخرى" ("مواصلة الحياة"، صـ107).

تشيع عملية أخرى ألا وهى اقتباس نص ثانوى مجهول وتطعيمه بمتن التراث الرئيسى، أو اقتباس عنصر هامشى من نص ما، مثلا هامش فى كتاب، ثم زرعه فى مركز حيوى. وأحد الأمثلة على ذلك مقال دَريدا "الوجود ووحدة الكتابة" Ousia et Grammè عن هيدجر ضمن كتاب هوامش الفلسفة؛ فعنوانه الفرعى "ملاحظة على

ملاحظة فى الوجود والزمان" Note sur une note de Sein und Zeit. وكذلك مناقشة دَريدا لكتاب كانط نقد ملكة الحكم حيث يسلط الضوء على فقرة يناقش فيها كانط الزخرفات التى تزين إطارات لوحة فنية (مقال "الإطار" ضمن كتاب الحقيقة فى الرسم). ويتطرق دَريدا من مناقشة وجيزة لطريقة معالجة ديكارت للجنون إلى قراءة كتاب فوكو تاريخ الجنون (مقال "الكوجيتو وتاريخ الجنون"، ضمن كتابه الكتابة والاختلاف). أما المقال المعنون بـ"فرويد ومشهد الكتابة" - وهو عرض مهم وذو تأثير - فيدرس فيه دَريدا مقالا لفرويد لم يحظَ بقيمة من قبل هو "ملاحظة حول سطح عليه كتابة مطمورة" (Note on the Mystic Writing Pad ضمن الكتابة والاختلاف). كما تركز مناقشة دَريدا لروسو على مقال له غير محدد التاريخ ولم يحظَ بأية قيمة سابقا هو "رسالة حول أصل اللغات"، حيث يتم تسليط الضوء على فصل "إضافى" عن الكتابة.

إن هذا التركيز على ما هو هامشى بشكل واضح يجعل منطق التكميل(**) the logic of supplementarity استراتيجية عمل تفسيرية: فما قد جعله المفسرون السابقون فى منزلة الهوامش أو نَحُّوه جانبا يصبح مهماً للأسباب نفسها التى أدت بهم إلى تنحيته جانبا. وحقيقة الأمر أن استراتيجية التطعيم استراتيجية مزدوجة. فالتفسير بوجه عام يستند إلى فروق بين المركزى والهامشى، الجوهرى وغير الجوهرى: أن تفسر يعنى أن تكتشف ما هو مركزى فى النص أو فى مجموعة من النصوص. من جهة، يشتغل تطعيم

الهامش من داخل هذه الحدود ليقلب التراتب، فيبين أن ما قد تم اعتباره سابقا هامشيا هو فى حقيقة الأمر مركزى. ومن جهة أخرى، يشتغل هذا القلب- عزو الأهمية إلى الهامشى- بطريقة لا يفضى معها إلى تعيين مركز جديد (على سبيل المثال ادعاء أن الشئ المهم حقا فى نقد ملكة الحكم هو محاولة عزو أنواع اللذة المختلفة إلى داخل العمل الفنى وخارجه)، بل يفضى إلى تدمير الفروق بين الجوهرى وغير الجوهرى، بين الداخل والخارج. ما الذى يكونه المركز لو أن الهامش صار مركزيا؟ وبطبيعة الحال فالتفسيرُ "غير المتجانس" اضطرابٌ.

إن هذه الممارسة المزدوجة التى تقتضى الاعتماد على حدود التعارض فى حجة المرء بل وتسعى إلى إزاحة هذا التعارض- تتيح الفرصة لتطعيم نوعى يحدد دَريدا طبيعته فى مناقشته لمنطق "الأسماء القديمة" :paleonymics استبقاء الأسماء القديمة مع تطعيمها بمعانٍ جديدة. إذ حين يرى دَريدا أن الكلام هو أيضا شكل من أشكال الكتابة، فهو فى الواقع ينتج مفهوما جديدا عن الكتابة، كتابة شاملة تنطوى على كلام أيضا؛ فيستبقى بذلك الاسم القديم بما هو "ركيزة القلقلة"- حتى يحتفظ بفعالية القلقلة، أىْ حتى يظل قابضا على التعارض التراتبى (الكلام/الكتابة)؛ ذلك التعارض الذى يريد تحويله (مواقع، صـ 71/96). وتخلص الفقرة الآتية إلى نتيجة كبرى بخصوص أهمية تطعيم الأسماء القديمة بالنسبة إلى التفكيك:

لا يقوم التفكيك على أساس الانتقال من مفهوم إلى آخر، بل على

قلب نظام المفاهيم وإزاحة ما تم قلبه، كما يرى نظام المفاهيم وهو يتمفصل مع نظام اللامفاهيم. على سبيل المثال تنطوى الكتابة بما هى مفهوم كلاسيكى على تضمينات احتلت وضعا أدنى، أو تمَّ استبعادها باستمرار، أو أعاقتها قوى تشتغل بمقتضى ضرورات هى محل تحليل. وما لهذه التضمينات (وقد أعدت تسمية العديد منها) من قوة الشمول والتعميم والتوليد قد حررتُها وطعمتُها بمفهوم "جديد" عن الكتابة يتناسب أيضا مع ما كان يقاوم على الدوام تنظيم القوى السابق، ما كان يشكل على الدوام فضلة لم تكن تقبل الاختزال إلى القوة المهيمنة التى تنظم التراتب الذى نصفه بأنه متمركز لوغوسيا. وإبقاء المفهوم الجديد على اسم الكتابة القديم يُعِينُ على استمرارية التطعيم، تحوُّلٌ وإخلاصٌ لا مفر منه لعملية القلقلة المؤثرة فى تشكيل الحقل التاريخى. كل شئ محل رهان فى عمليات تفكيك الصدفة والقوة والقدرة على التواصل (هوامش الفلسفة، صـ393/ SEC صـ195).

التطعيم صورة حقيقية لعملية القلقلة.

وأخيرا، توظف كتابات دَريدا التطعيمات grafts المنسوبة عادة إلى التقنيات الشعرية من أجل تمزيق العادات التقليدية فى الفكر، وصوغ روابط جديدة: استثمار العلاقات الإتيمولوجية والمورفولوجية والكتابية والصوتية أو استثمار الروابط الدلالية التى يقيمها طرف واحد. فكتاب نواقيس Glas يستثمر العلاقات بين أطراف متنوعة فى glو cl. أما كتاب الحقيقة فى الرسم فـ" يتخلى عن gl ويبحث

فى (=) (traiter avec) tr(*) صـ195)، ويشرح ما قد يتطور عن هذا الاهتمام بالـ سمة (trait الحد الفاصل line، الهيئة feature، الصلة connection، طابع مميز stroke، مخطط تمهيدى outline، بصيص shaft، تصور أولى projection، امتداد stretch، تقييد leash، أثر :trace)

ثم فى موضع آخر، تنسحب مناقشة الهيئات أو السمات المتواترة، تنسحب بكاملها نحو التقاطع بين "عائلتين"، أحدهما عائلة " Riss الصدع Aufriss rift) ، المسوَّدة draft، Umriss، المخطط التمهيدى outline، الإطار frame، تخطيط إجمالى sketch، Grundriss، الخطة plan، الملخص summary)، والثانية عائلة Zug، Ziehen، Entziehen، Gezüge) الهيئة أو السمة feature، السحب draw، الدفع pull، السحب والارتداد withdraw، الترخيم الذى يجمع كل الهيئات: "الصدع rift هو الصورة التى يتوحد فيها كل من المسوَّدة والخطة، الخرق والحد الفاصل"، هيدجر "أصل العمل الفنى") (الحقيقة فى الرسم، ص 222).

فالروابط التى تؤكد على أصول الكلمة وتاريخها etymology أو بنية الكلمة وصرفها morphology، إظهار الصدع أو الفجوة، فى أعماق المسوَّدة والمخطط التمهيدى والخطة، هذه الروابط سبل لتطويق مفهوم ما والتأثير فى قوته. ويتم ذلك بعناية خاصة حين يكون جذر العنصر– كما فى العائلات المستشهد بها هاهنا– نسخة معدلة عن الاختلاف المرجئ :differance العلامة أو الهيئة بما هى

فجوة. ومن بين طاقم الكلمات التى تضعها علاقتها بكلمات أخرى فى منظور جديد: =" marge هامش وحافة ومنطقة حدية"، marque ="إشارة"، =" marche مسيرة" (هامش margin، إشارة mark، مسيرة step)، أما "العائلة" الأكثر قوة والمنطوية بداخلها على تعارض فهى =) pharmakon (السم والدواء)، pharmakeus (الساحر والمشعوذ والسجين)، pharmakos (كبش الفداء)، فى "صيدلية أفلاطون. La Pharmacie de Platon وسوف نصف هذا الطاقم من الكلمات كمثال على منطق الدلالة الذى تكشف عنه القراءة التفكيكية.

توصف الكتابة فى محاورة فيدروس Phaedrus بأنها pharma-kon، وهى كلمة تعنى كلا من "الدواء" (دواء لعلاج ضعف الذاكرة، مثلا) و"السم". ويقدمها مخترع الكتابة للبشر كدواء، فى حين يعتبرها سقراط عقارا خطيرا. هذا المعنى المزدوج الذى تحمله كلمة pharmakon أساسى فى تعيين منزلة الكتابة منطقيا بأنها مكمل: إنها إضافة مصنوعة تُداوى وتُلوث. ترتبط كلمة pharmakon الدواء والسم) على نحو قوى بكلمة pharmakeus (الساحر والمشعوذ والسجين)، وهى كلمة مستخدمة فى حوارات منسوبة إلى سقراط وإلى آخرين. يبدو سقراط بالنسبة إلى محاوريه ساحرا يشتغل بالخداع والسحر؛ وقد تم اعتقاله بسرعة فى مدينة غريبة لأنه مشعوذ، والحق أنه اعتقل لأنه يضلل الشباب، وفى أثينا بعد اعتقاله تجرع السم poison (=pharmakon)

غير أن شعوذة سقراط لم تكن تقنية عارضة بالنسبة إلى الفلسفة. هى المنهج الفلسفى ذاته. فالمتوسِّل إلى الآلهة فى افتتاحية كريتياس Critias، يطلب منها أن "تهبنا الدواء الشافى pharmakon teleôtaton)، الدواء الأكثر فعالية من كل الأدوية ariston) phar-makôn)، المعرفة ."(epistemen يقدم النص إذن نظام اللوغوس المعرفى والفلسفى كعلاج antidote، تلك القوة المنقوشة داخل اقتصاد الفارماكون الشامل وغير المنطقى" (التشتيت، صـ142/124). ومع أن الكتابة والفارماكون يمثلان أداة هامشية بالنسبة إلى نظام العقل والطبيعة فإن العلاقات الدالة تقتضى ضمنا قلبًا لهذا النظام، وتعيينَ الفلسفة بوصفها تحديدا خاصا لـ الفارماكون. إن الفارماكون ليست له صفة مميزة أو طابع محدد، بل هو على الأصح إمكان السم والدواء فى آنٍ معا (السم الذى تجرعه سقراط يعتبر دواءً بالنسبة له). يرى دَريدا أن الفارماكون إذن "عنصر مشترك، وسيط فى أى انفصال ممكن. ... ينطوى الفارماكون على "تناقض" لأنه يشكل العنصر الذى به تكون الأضداد متقابلة، يشكل حركةً ولعبا يعود من خلالهما كلُّ ضد إلى آخره، أىْ يعكس نفسَه وينتقل إلى آخره: (الروح/الجسد، الخير/الشر، الداخل/الخارج، التذكر/النسيان، الكلام/الكتابة، إلخ). وعلى أساس هذه اللعبة أو هذه الحركة، يؤسس أفلاطون التعارضات أو الفروق. الفارماكون حركة اختلاف، مكان حدوث الاختلاف، لعبة اختلاف، (إنتاج) اختلاف" (ص145-146/127).

إن وظيفة كلمة الفارماكون بما هى شرط للاختلاف يعززها أيضا ارتباطها بكلمة pharmakos، التى تعنى "كبش الفداء". إن إبعاد كبش الفداء pharmakos يطهِّر المدينة، كما أن إبعاد فارماكون الكتابة (=ترياقية الكتابة وسُمِّيَّتها) يطهِّر نظام الكلام والفكر. كبش الفداء pharmakos مطرود لأنه ممثل الشر الذى يبتلى المدينة بالأمراض: مطرود حتى يرجع الشر إلى الخارج الذى جاء منه، وحتى تتأكد أهمية التمييز بين الداخل والخارج. لكن حتى يلعب كبش الفداء pharmakos دوره كممثل للشر كى يُطرد، لابد أن يتم اختياره من داخل المدينة. ويعتمد إمكان استخدام كبش الفداء pharmakosفى تأسيس فرق بين داخل نقى وخارج ملوث، يعتمد على كونه موجودا بالفعل فى الداخل، كما هو الحال بالضبط فى إبعاد الكتابة، ذلك أن هذا الإبعاد يقوم بوظيفته التطهيرية حين توجد الكتابة بالفعل داخل الكلام. يكتب دَريدا: "إن شعيرة كبش الفداء pharmakos تقوم بدورها كاملا على الحد الفاصل بين الداخل والخارج، حيثما تقوم بدورها فى رسم الحد وإعادة رسم الحد على نحو متكرر. داخل الأسوار/خارج الأسوار Intra muros/extra muros. أصل الاختلاف والتقسيم أن كبش الفداء pharmakos يمثل الشر المغروس فى عمق الداخل والناتئ من الداخل على حد سواء (ص153/133). ويعتمد التمثيل هاهنا على التكرار. كما يعتمد مغزى الإبعاد على أعراف الشعيرة التى تكرر الإبعاد، إذ يلحظ دَريدا أن شعيرة الإبعاد كانت تتكرر فى أثينا كل عام، فى اليوم

الذى ولد فيه الساحر والمشعوذ والسجين (pharmakeus) الذى جعله موته بالفارماكون pharmakon (السم والدواء) كبش فداء pharmakos: سقراط.

ما الذى يكونه وضع هذه العلاقات بين كلمات pharmakon (السم والدواء)، pharmakeus الساحر والمشعوذ والسجين)، pharmakos (كبش الفداء) التى يطعم أحدها الآخر، أو التلاعب اللفظى فى كلمة differance (الاختلاف المرجِئ)، لعبة الـ(supplementالمكمل)؟ قد يرى معظم القرّاء أنها أمثلة على التطعيم فى الفلسفة وأن دَريدا يتلهّى بأرباح غير شرعية. يكتب رورتى: "إن أفظع شئ فى عمل دَريدا هو استخدامه لتلاعبات لفظية بلغات عديدة، ما يثيره تتبع أصول الألفاظ وتاريخها من دعابات، إشارات ضمنية يأتى بها من أى مكان، تلاعبات صوتية وطباعية" ("الفلسفة كطريقة فى الكتابة"، صـ146-147). وهى أمور فظيعة من المنظور الذى يسلم بإمكان التمييز على أسس ثابتة بين العمليات الفلسفية الأصيلة والتلاعبات، بين العرْض وضرب المثال، بين المظاهر النصية أو اللغوية الطارئة والمنطق أو الفكر نفسه. تتلخص فضيحة(*) scandal الكتابة عند دَريدا فى محاولة منح منزلة "فلسفية" لأوجه الشبه أو الروابط "الاعتباطية". وحقيقة أن الفارماكون pharmakon يعنى كلا من السم والدواء، وأن الهايمن hymen يعنى غشاء البكارة وفض الغشاء(**)، وأن التشتيت dis- semination يعنى بعثرة كل من المنى semen والبذور seeds

ووحدات المعنى الصغرى sèmes (السمات الدلالية)، وأن تعبير s'entendre parler يعنى سماع المرء وفهمه لنفسه حين يتكلم- فهذه كلها وقائع طارئة تخص اللغة ومن ثم فهى على علاقة وثيقة بالشعر وليست ناتجة عن خطاب الفلسفة فى شموله.

من اليسير أن نرد بأن التفكيك يرفض التمييز بين الشعر والفلسفة أو بين الهيئات اللغوية الطارئة والفكر نفسه، لكن هذا هو الخطأ بعينه فهذا رد يسير على تهمة تتعمد التبسيط، رد يدل على عجز حقيقى. فالمرء يكتب بكلتا يديه فيما يقول دَريدا: الرد مزدوج كما نتوقع. ولنتأمل مثال الهايمن hymen، الذى يظهر فى مناقشة مالارمه الثرية لفن المَايم :mime

يصور المشهد الفكرة وحدها، ولا يصور أى حدث واقعى، من خلال غشاء بكارة hymen مدنس ومقدس فى آنٍ معا (ينساب منه الحلم)، فيما بين الرغبة والتحقق، الجريمة وإحياء الذكرى: استباق هنا واستدعاء هناك، فى المستقبل، فى الماضى، وتحت إحساس مزيف بالزمن الحاضر (ص175).

يزاوج "الهايمن" hymen هاهنا بين الرغبة والتحقق، إنه اندماج يمحو الأضداد والاختلاف بينها. لكن الهايمن- فيما يؤكد دَريدا- هو أيضا غشاء، والغشاء بين الرغبة وتحققها هو على وجه الضبط ما يفصل بينهما. نحن لدينا "عملية تتسبب فى اندماج أو خلط بين الأضداد وتقف بين الأضداد 'فى آنٍ معا'"، عملية مزدوجة ومستحيلة هى لهذا السبب فى أغلب الظن "هايمن hymen داعر ومقدس"

(ص240/212).

بعد تطوير مضمرات هذا الهايمن غير المحسوم يعلق دَريدا على إجرائه وما يفضى إليه، مطورا بذلك ما قد ندعوه الرد باليد اليمنى على تهمة التطعيم والتفاهة:

بخصوص الهايمن hymen ليست المسألة تكرارا لما يفعله هيجل بكلمات ألمانية مثل (Aufhebung الرفع الجدلى)، وUrteil، وMeinen، وBeispiel، إلخ، فنندهش من الصدفة السعيدة التى تغمس اللغة الطبيعية فى عنصر الجدل التأملى. فما يُعتبر هاهنا ليس الثراء المعجمى، أىْ انفتاح الكلمة أو المفهوم دلاليا، عمقها أو اتساعها أو الراسب فيها من دلالتين متناقضتين (الاتصال والانقطاع، الداخل والخارج، الهوية والاختلاف، إلخ). ما يُعتبر هاهنا هو نشاطية (ممارسة) تؤلف دلالة الكلمة أو المفهوم وتنقضها. يبدو أننا نعود يقينا بكل شئ إلى كلمة هايمن .hymen ومع أن كل شئ يجعلها دالا ليس من الممكن إحلال شئ محله، فذلك فى حقيقة الأمر فخ. هذه الكلمة، هذا الازدواج فى الاستخدام، ليس أساسيا؛ ذلك أن فقه اللغة philology وأصل الألفاظ وتاريخها etimology يهمنا بدرجة ثانوية فحسب. ولن تخسر "الإيمائية" mimique شيئا بفقد "الهايمن". ما ينتج فى المقام الأول يُنتجه السياقُ الذى يرتِّب الـ بين بطريقة تجعل من الواجب تعليق المكان فحسب وليس محتوى الكلمات. يؤشر "الهايمن" مرة أخرى على ما يؤشر عليه مكان الـ بين وسيظل يؤشر حتى لو لم تكن كلمة "هايمن" موجودة. إذا استبدل

المرء "الزواج" أو "الجريمة" أو "الهوية" أو "الاختلاف" بـ"الهايمن" فستظل النتيجة هي هي، لولا افتقاد التكثيف الاقتصادي أو التراكم الذي لم نستخف به (صـ 249-250/220).

وهكذا فمن جهة أولى، حين يحتفظ دَريدا بالمقدمات المنطقية في الجدل الفلسفي يقرر حقيقة أن كون الهايمن له معنيان متعارضان هو واقعة طارئة في الفرنسية (كما هو حاصل أيضا في اللاتينية والإنجليزية)، وهي واقعة أستثمرها لأنها تقدم بنية تحتية لها قدر من الأهمية على المستوى الاقتصادي وعلى مستوى الفعالية. ولحسن الحظ يجمع الاختلاف المرجِئ differance بين بنية الاختلاف وفن الإخلاف، لكن المناقشة تعتمد على الهيئة المورفولوجية والمعجمية في الفرنسية. وحقيقة أن أفلاطون يستخدم كلمة فارماكون pharma-kon (السم والدواء) بصدد الكتابة و pharmakeus (الساحر والمشعوذ والسجين) بصدد سقراط، أو أن أوستن يتحدث عن الخطاب الأدبي بوصفه خطابا "طفيليا"- يعتبر أمرا مهمًا كعَرَض على المنطق الأعمق الفاعل في مناقشاتهم، وهو منطق يعلن عن نفسه- حين تغيب هذه التعبيرات الخاصة- بطرق أخرى في الغالب، نظرا لأن هذا المنطق يقتضي تمفصلات تأسيسية في الخطاب.

من ناحية أولى، يتقبل التفكيك التمييز بين الهيئات السطحية في الخطاب ومنطقه التحتي أو بين الهيئات التجريبية في اللغة والفكر نفسه. إذ حين يركز على المجازات في نص أو على الهيئات التي يَظهر أنها هامشية، تكشف هذه المجازات أو الهوامش عما هو مهم

فى حقيقة الأمر. وحين يُعَدِّدُ التفكيك سلسلة معانى كلمة فى معاجم مختلفة، أو حين يركز على كلمة تحشد حول نفسها روابط على المستوى المورفولوجى والإيتمولوجى فإنه يمسرح من خلال هذه التداعيات الطارئة العلاقات التى تكرر نفسها بهيئات عديدة فتقدم منطقا تحكمه المفارقة. يقول دَريدا عن التشتيت :dissemination "تتمتع هذه الكلمة بحظ طيب. ... إن لها قدرة اقتصادية على التكثيف، فحين تنحل شبكتها يظهر سؤال الاختلاف المرجِئ على المستوى الدلالى (مفهوم جديد عن الكتابة)، فيضان منوى، يستحيل معه إعادة تخصيص المفهوم والَمنِيِّ بشكل أحادى المركز وأبوى وعائلي" ("الإنصات إلى الفلسفة"، ص309). لا يتلاعب دَريدا بالألفاظ، بل يراهن على هذه الكلمات وعينه على رهانات أكبر. وبهذه الطريقة وحدها يشتبك مع الخطاب الفلسفى ويشارك فيه.

أما من ناحية أخرى- الرد باليد اليسرى- فبالاستناد إلى الهيئات اللغوية والنصية- كما هو حاصل فى "صيدلية أفلاطون"- يضع المرء موضع التساؤل إمكان التمييز اليقينى بين بنيات اللغة أو النصوص وبنيات الفكر، بين الطارئ والجوهرى. أليس من المحتمل أن توجد علاقات محددة تضع جانبا ما يُعَدُّ جوهريا بوصفه طارئا وأيضا قارّا؟ عند البرهنة على أهمية العناصر الشعرية البادية للعيان أو الطارئة فى النصوص الفلسفية يخلص المرء إلى إمكان اعتبار الفلسفة شكلا نوعيا من خطاب شعرى شامل، والحق أن القراءات التفكيكية تفعل ذلك بالضبط. إن معاملة الكتابات الفلسفية من حيث

كونها نصوصا- أىْ من حيث كونها خطابات غير متجانسة مبنية على أساس مجموعة من المقتضيات المألوفة والغريبة- وليست عبارات عن أوضاع، يعنى إمكان اعتبارها بشكل جاد عناصر تافهة أو مجانية قد ينصرف عنها الفلاسفة لكونها مصادفات فى التعبير والتقديم تنطوى على أبعاد إنجازية مدهشة فى كتابات يفترض أنها تقريرية. عند تحليل الاستراتيجيات البلاغية التى تسلط الضوء على المكمل Supplement عند روسو، والفارماكون pharmakon (=السم والدواء) عند أفلاطون، والإطار parergon عند كانط يجعل دَريدا من الفلسفة مجرد عينات من أدب أصلى archiliterature؛ مما يعنى تعطيل التراتب الذى يَعتبر الأدب هامشا غير جاد بالنسبة إلى خطاب المفاهيم الجاد.

لعل أفضل دليل على هذا القلب التفكيكى يأتى من فحص المجاز فى الفلسفة. على المستوى النظرى، يعتبر المجاز فى الخطاب الفلسفى ملمحا طارئا عليه. ومع أنه يلعب دورا مهما فى التعبير عن المفاهيم وشرحها، فعليه من حيث المبدأ أن ينفصل عن المفاهيم ومدى كفاية هذه المفاهيم أو عدم كفايتها. والحق أن تصفية المفاهيم الأساسية من البلاغة التى يتم التعبير بها عنها، يُعَدُّ المهمة الأساسية فى الفلسفة. لكن حين يضطلع المرء بهذه المهمة، فمن الصعوبة بمكان أن تجد مفاهيم ليست مجازية، بل الأكبر من ذلك أن العبارات التى يعرِّف بها المرء هذه المهمة الفلسفية هى نفسها عبارات مجازية. يقدم أرسطو فى Topics تقنيات عديدة من أجل إضفاء الوضوح

على الخطاب عن طريق تعيين حدود المجازات وتفسيرها، لكن كما يلاحظ دَريدا فإن "الاستناد إلى معيار الوضوح والغموض يكفى فى تأسيس الآتى: أن هذا التحديد الفلسفى الكلى للمجاز ينبنى ويشتغل فعليا على أساس 'مجازات'. كيف يمكن الحديث بوضوح أو بغموض كما ينبغى عن عينة من المعرفة أو اللغة؟ كل المفاهيم التى تشارك فى تحديد المجاز لها أصل وقوة 'مجازياذ'" (هوامش الفلسفة/"الميثولوجيا البيضاء" ص54). والأفكار التى يبدو أنها غير مجازية فى الخطاب هى مفاهيم تدين قوتها دينا كبيرا لمفاتنها البلاغية.

إن قيم المفهوم والتأسيس والنظرية قيم مجازية وتقاوم التحليل الميتامجازى. ولسنا فى حاجة إلى التأكيد على المجاز البصرى الذى يفتح تحت الشمس كل وجهة نظر نظرية. "التأسيس" يتضمن الرغبة فى أساس ثابت ونهائى من أجل بناء الأرض، الأساس بما هو دعامة لصنع البنية. وتنطوى قوة هذا المجاز على تاريخه الخاص، وقد تولى هيدجر تفسيره. وأخيرا فإن مفهوم المفهوم لا يعجز عن الاحتفاظ بنموذج إيماءة القوة وإنْ كان لا يمكن اختزاله إلى هذا النموذج، لا يعجز عن إدراك الشئ والاستحواذ عليه بوصفه موضوعة object ص267/23-24).

يقرأ بول دى مان، لوك وكونديياك ومحاولات كانط لتحديد المجازات والتحكم فيها (يلحظ كانط أن تعبيرات "الأساس" ground، و"يعتمد على" to depend، و"ينتج عن" to follow from

هى مجازات)، فيوضح أن محاولات التحكم فى المجاز لا يمكن أن تقتلع نفسها من المجاز، كما يوضح أن الفرق الحاسم بين الحرفى والمجازى- فى كل حالة- ينحل من تلقاء نفسه. "أما عدم قابلية الحسم فناشئة عن عدم التماثل فى النموذج الثنائى" الذى يعارض البلاغى بالحرفى أو الأدبى بالفلسفى ("إبستيمولوجيا المجاز"، ص28). إن الحرفى نقيض البلاغى غير أن التعبير الحرفى هو أيضا مجاز نسينا قوته البلاغية. وما هو فلسفى محكوم عليه بأنه أدبى باعتماده على المجاز حتى حين يعرِّف نفسَه بتعارضه مع المجاز.

ومن ثم فإن الشطر الثانى من الرد على تهمة استثمار الهيئات الطارئة يزيح التعارض بين الطارئ والجوهرى بالبرهنة على أن نوع العلاقات المحددة بأنها طارئة وشعرية تؤثر تأثيرا فعليا فى عمق النظام المفاهيمى. ما من سبيل أمام الفلسفة كى تحرر نفسها من البلاغة، نظرا لأنه ما من سبيل للحكم بما إذا كانت حررت نفسها أم لا، فهذا النوع من الأحكام ينضفر على نحو غير قابل للحل مع القضية محل الحكم. إن الخطاب الفلسفى ينطوى على خصائص عديدة تجعلنا نضعه تحت لائحة النص الفلسفى لكن هذا الخطاب يقع ضمن النصية الشاملة a general textuality حيثما تَحول قابلية الأشكال للإعادة- ارتباطاتها بأشكال وسياقات أخرى- واتساع السياق نفسه دون تعيين حدود المعنى تعيينا حاسما. إن كبش الفداء pharmakos يتكرر طرده من المدينة حتى تظل طاهرة، ولأن المجاز والشعر الطفيلى وغير الجاد موجود وجودا فعليا فى

عمق المدينة فيمكن طرده: ويتكرر اكتشاف وجوده هناك، ذلكم هو السبب فى تكرار طرده.

إن جانبى الرد- الأيسر والأيمن- على إدانة الفيلسوف غير مكتملين إلى حد ما، ولا يمكن لُّهما معا فى تكوين مركب متماسك. ولهذا السبب لا يبدو ردا بالمرة من وجهة نظر منْ يرون أن المنطق يحظر على المرء أن يسلم بوجود فرق ما ويستخدمه، ثم يفنده وهو يستخدمه. وحينئذ يصبح السؤال ما إذا كان المنطق يفرض بالقوة تحريماته ويفرض بالحيلة تصديقاته الفاعلة على التفكيك. ولو أنه غالبا ما يصاغ الاعتراض على هذا الإجراء المزدوج بمجاز لا يستحضر سلطة القانون أو الأخلاق بل يستحضر نوعا من عدم المناسبة على المستوى التجريبى والفيزيقى: يمثل هذا الإجراء المزدوج فى التفكيك "عملية قطع غصن شجرة بينما يجلس عليه المرء". ولعل ذلك يُعَدُّ وصفا مناسبا لما يقوم به التفكيك. ومع أنه غير مألوف ومحفوف بالمخاطر إلى حد ما، فهو يمثل بوضوح ما يحاوله المرء: نجلس على غصن شجرة ونظل جالسين بينما نقطعه. ولو أراد المرء أن يخاطر بالنتائج فلن يمنعه أى عائق أخلاقى أو فيزيقى. يصبح السؤال إذن: حين ينجح فى قطع غصن الشجرة تماما فعلى أى أرض تسقط قدمه وكيف؟ سؤال صعب. وحتى يجيب عنه المرء يحتاج إلى فهم شامل للموقف بأكمله- مرونة الحركة، قوة تأثير الأدوات المستخدمة، طبيعة الحقل المعرفى- وقدرة على التنبوء الدقيق بنتائج العمل. وإذا بدا "قطع غصن الشجرة الذى يجلس عليه المرء"

فعلا طائشا لمن يعتدّون بالحس المشترك(*) common sense، فهو ليس كذلك بالنسبة إلى نيتشه وفرويد وهيدجر ودَريدا؛ لأن الشك يساورهم فى وجود "أرض" ground يرتطمون بها بعد سقوطهم، فلعل أكثر الأفعال بصيرة قطع الغصن بيقين طائش، تقطيع أوصال محسوب أو تفكيك كاتدرائية كبرى- تشبه أشجارا- استظل بها الإنسان على مدى ألف عام(10).

وأنا أشدد على الإجراء المزدوج فى التفكيك بسبب شيوع الميل إلى تبسيط كل حركة ومعاملة التفكيك بوصفه مجرد محاولة لإبطال كل الفروق، فلا يستثنى الأدب ولا الفلسفة، ولا يعود هناك سوى النصية الشاملة وحدها بلا اختلاف أو تمييز. إذ على العكس، يبدو الفرق بين الأدب والفلسفة فرقا جوهريا يقدر التفكيك من خلاله على القيام بقلقلة هذا التعارض: على سبيل المثال البرهنة على أن أكثر القراءات فلسفية للعمل الفلسفى- أىْ القراءة التى تسائل مفاهيمه أو أسسه التى ينبنى عليها خطابه- هى قراءة تَعتبر العمل الفلسفى أدبا، أىْ بناءً بلاغيا وخياليا تُحَدِّدُ نظامَه وعناصره مقتضياتٌ نصية عديدة. وفى المقابل، فإن أقدر القراءات وأنسبها للأعمال الأدبية هى القراءات التى تَعتبر هذه الأعمال إيماءات فلسفية فتقوم بتسليط الضوء على مضمرات تتعالق مع تعارضات فلسفية تتكئ عليها تلك الأعمال.

وعلى سبيل التلخيص نقول إن تفكيك تعارض مثل: حضور/غياب، كلام/كتابة، فلسفة/أدب، حرفى/مجازى،

مركزى/هامشى، لا يعنى تدميرا للتعارض يتخلف عنه مبدأ غائى واحد monism هو الغياب وحده أو الكتابة وحدها، أو الأدب وحده، أو المجازى وحده، أو الهامشية marginality وحدها. إن تفكيك التعارض يعنى عملية تقويض وإزاحة، أىْ وضعه فى موقع اختلافى. وعلى المستوى التخطيطى يقتضى التفكيك عددا من الحركات المتمايزة: أولا، البرهنة على أن التعارض القائم فرض ميتافيزيقى وإيديولوجى بإظهار مفترضاته ووظيفته فى نسق القيم الميتافيزيقى أولا، وهى مهمة تستلزم تحليلا واسعا لعدد من النصوص، ثم توضيح أن هذا التعارض معطل فى النصوص التى تعلن عنه وتستند إليه. ثانيا، الإبقاء على التعارض بتوظيفه فى المحاجَّة أو الجدل أولاً (أىْ عدم النظر إلى خصائص الكلام والكتابة أو خصائص الأدب والفلسفة على أنها أخطاء قد كان يمكن تلافيها بل النظر إليها باعتبارها موارد جوهرية للجدل)، ثم إعادة التعارض مع قلبه مما يمنحه منزلة وتأثيرا مختلفين. حين يتمايز الكلام والكتابة بوصفهما نسختين عن كتابة أصلية شاملةa generalized protowriting فلن يحمل التعارض المضمرات نفسها التى يحملها حين تكون الكتابة مفهومة كتمثيل تقنى وناقص للكلام. كما أن الفرق بين الحرفى والبلاغى- وهو الفرق الجوهرى فى مناقشات وظيفية اللغة- سيشتغل بشكل مختلف حين يحدد القلبُ التفكيكى deconstructive reversalاللغةَ الحرفية كاستعارات نسينا استعاريتها، بدلا من اعتبار الاستعارات مجرد انحرافات عن

الحرفية السَوِيَّة المتميزة.

يحتل التفكيك موقعا غامضا وغير مريح حين يعمل بهذه الطريقة، بحركة مزدوجة- الداخل والخارج فى آنٍ معا قبل أى تصنيف أو تمييز بينهما- مما يجعله عرضة لإساءة الفهم والهجوم. فالتفكيك حين يستند إلى الفروق التى يسائلها، وحين يستثمر التعارضات التى يسعى إلى تجنب مضمراتها الفلسفية- يتعرض للهجوم لأنه يشيع حالة من الفوضى anarchism(*) التى تعطل أى نظام مهما كان، ولأنه- من منظور نقيض- يبدو ملحقا لعمليات التراتب التى يدينها. إذ بدلا من أن يقدم التفكيك أرضا ثابتة يبنى عليها نظاما أو مركبا جديدا، يتورط فى النسق الذى ينتقده أو يسايره محاولا إزاحته. وكما قد رأينا عند تأملنا بعض تطعيمات دَريدا، فإن كتابات التفكيك على علاقة إشكالية مع التمييز بين الجاد وغير الجاد بوجه خاص. ولا يقصد التفكيك التنصل من إمكانات المناقشة الجادة أو من ادعاء التعامل مع القضايا "الجوهرية"، بل يحاول النجاة من حدود ما هو جاد حتى يفند ما تتمتع به الاعتبارات الفلسفية "الجادة" من أسبقية فى المنزلة على ما يثيره "السطح" اللغوى من قضايا.

ويصعب شرح تضمينات علاقة التفكيك المزدوجة بالفلسفة والمشروعات الفلسفية، غير أنها أساسية لفهم التفكيك. حين توصف الفلسفة بأنها متمركزة لوغوسيا، نرى دَريدا يُعَيِّنُ مشروعها الأساسى بأنه مشروع يسعى إلى تحديد طبيعة الحقيقة والعقل

والوجود وتمييز الجوهرى من العارض والأساس الممكن من المصنوع. فمنذ ديكارت، انبثقت مركزية اللوغوس فى الفلسفة بتركيزها على المعرفة بوجه خاص. ويعرض ريتشارد رورتى هذه القضية فى دراسة ضخمة لهذا التراث،

الفلسفة بما هى مجال معرفى ترى نفسها محاولة للتصديق على دعاوى المعرفة التى يقدمها العلم أو الأخلاق أو الفن أو الدين، أو فضحها. وهى تدعى القيام بذلك على أساس فهمها الخاص لطبيعة المعرفة وطبيعة العقل. الفلسفة أساسية فيما يتعلق بسائر الثقافة لأن الثقافة مجمع دعاوى المعرفة، والفلسفة هى التى تفصل فى هذه الدعاوى. وهى تفعل ذلك لأنها تفهم أسس المعرفة وتكتشف هذه الأسس حين تدرس الإنسان من حيث هو عارف وحين تدرس "العمليات العقلية" أو "نشاطية التمثيل" الذى يجعل المعرفة ممكنة. المعرفة تمثيل دقيق لما هو خارج العقل؛ ولذلك يُعَدُّ فهم إمكان المعرفة وطبيعتها فهما للطريقة التى يقدر بها العقل على بناء هذه التمثيلات (الفلسفة ومرآة الطبيعة، صـ 3).

الواقع حاضر خلف التمثيلات، ذلك أن التمثيلات الدقيقة هى تمثيلات للواقع، وتعلو منزلة الفلسفة على أية نظرية فى التمثيل.

إن نظرية التمثيل التى تسعى إلى تشييد أسس معطاة بالضرورة، عليها أن تفترض حضور ما تمثله التمثيلات الصحيحة. ومن ثم ينشأ السؤال عما إذا لم يكن أىُّ معطى مفترض بناءً أو نتاجا معتمدا- فى حقيقة الأمر- على النظرية التى يبدو أنها تدعمه.

علاوة على أن المشكلة المميزة لنظريات الحقيقة أو المعرفة هى: لماذا نعتقد أننا نمتلك معرفة بشروط الحقيقة أو المعرفة أكثر يقينا مما نمتلكه عن حقيقة معينة؟ يرى التقليد البراجماتى أننا حين نعرِّف الحقيقة بأنها الحالة الراهنة ببساطة- وطالما أننا نعرف أن الاكتشافات المستقبلية سوف تبطل يقينياتنا الراهنة- فإننا حينئذٍ لا نثق فى أن هذه اليقينيات صادقة ولا نضمن أيضا أن معاييرنا اللازمة للبحث الناجح معايير سليمة. الحقيقة هى التفكير على نحو أفضل- فيما يرى المفكرون- ضمن إطار الجدل والتبرير: الحقيقة كما يقدمها جون ديوى هى "توكيد يمكن تبريره"(11). الحقيقة هى مجموعة افتراضات يمكن تبريرها ضمن حدود نماذج التبرير المعتمدة حاليا. وبدلا من أن نقوم بالتوفيق بين افتراضات معينة وحالة معينة فإننا ننشغل بحديث متواصل تنتج عنه افتراضات ندافع بها عن افتراضات أخرى، فى عملية لا نهائية على ما يبدو، لا تتوقف إلا حين يصل المتحدثون إلى حالة إشباع أو حين تصيبهم حالة من الضجر (رورتى، صـ159). وفيما يرى المنظِّرون الذين يعتبرون الحقيقة مجرد عملية توافق، توجد حقيقة لكننا لا نعرف أبدا ما إذا كنا نعرفها أم لا. يعتقد البراجماتيون أننا نعرف الحقيقة، بما أن الحقيقة هى كل ما يمكن لمناهجنا فى الإثبات أن تثبته. وطالما أن الحقيقة نسبية من منظور طاقم الإجراءات والفرضيات المؤسسية التى قد تتغير، فلا يوجد أساس أشد طمأنينة- فيما يرون- من نوع الحقيقة الذى نمتلكه.

لعله من المغرى مماثلة التفكيك بالبراجماتية؛ طالما أنه يقدم- كما تفعل البراجماتية- نقدا للتراث الفلسفى، وطالما أنه يشدد على الضوابط المؤسسية والعرفية فى البحث المنطقى. وكما ترى البراجماتية فى وصف رورتى لها، يرى التفكيك التمثيلات مجرد علامات تحيل إلى علامات أخرى تحيل بدورها إلى علامات أخرى، كما يرى أن البحث هو العملية التى تقوم فيها الفرضيات بدعم فرضيات أخرى، وما يقال إنه الفرضية "الأساسية" يتكشف عن أنها هى نفسها جزء من نص شامل. غير أنه توجد عقبتان رئيسيتان فى مماثلة التفكيك بالبراجماتية. تتمثل العقبة الأولى فى أن التفكيك لا يقنع بتصور براجماتى عن الحقيقة. فاللجوء إلى الإجماع والعرف- أىْ اعتبار أن الحقيقة هى ما تثبته مناهجنا المعتمدة فى الإثبات- يجعل من قاعدة السلوك أساسا ينبنى عليه ما بعده. ومن منظور مناقشات دَريدا لأوستن وسيرل تَنتج قواعد السلوك عن أفعال الاستبعاد. إن منظِّرى فعل الكلام يستبعدون الأمثلة غير الجادة كى يؤسسوا قوانينهم على الإجماع والعرف. ويستبعد الأخلاقيون ما هو منحرف كى يؤسسوا التعاليم الأخلاقية على الإجماع الاجتماعى. وفيما يلاحظ رورتى، لو أن تحليل الفرضيات بغرض تحديد مدى موضوعيتها يعنى "اكتشاف ما إذا كان يوجد اتفاق شامل فيما بين عقلاء الرجال من ذوى الحس السليم على ما يُعتبر إثباتا لحقيقتهم" (صـ337)، فإن الموضوعية تتشكل حينئذ على أساس استبعاد وجهات نظر منْ لا يُعتبرون عقلانيين وذوى حس سليم: النساء

والأطفال والشعراء والأنبياء والمجانين. وفى الغالب، يجد المرء اتفاقا شاملا، لكن ضروب الإجماع التى تلعب دور الأسس فيه ليست معطاة بل منتَجة: تنتجها استبعادات من هذا النوع.

بما أن التفكيك مهتم بما يتم استبعاده وبالمنظور الذى يقدم الاستبعاد على أساس الإجماع، فلا سبيل إلى التسليم بالإجماع على أنه حقيقة أو حصر الحقيقة بما يمكن إثباته داخل النسق. والحق أن فكرة الحقيقة من حيث هى ما تثبته المناهج المعتمدة فى الإثبات، يتم استخدامها فى انتقاد ما يظنه الناس حقيقة. وبما أن التفكيك يحاول رؤية الأنساق من الخارج ومن الداخل فى آنٍ معا، فإنه يحاول الإبقاء على إمكان أن شذوذ النساء والشعراء والأنبياء والمجانين قد يمنح حقائق عن النسق الذين هم على هامشه، حقائق تتناقض مع الإجماع ولا يمكن إثباتها داخل إطار لم يتطور بعد.

أما العقبة الثانية فتتمثل فى أن التفكيك يختلف عن البراجماتية من حيث موقفه تجاه البحث الذى ينعكس على نفسه متأملا نفسَه بنفسه. ترى البراجماتية- فى أشد اتجاهاتها صرامة- أن محاولة الاستبطان أو البحث النظرى لا تمكننا من الخطو بعيدا عن إطار اليقينيات والفرضيات التى نشتغل من داخلها- نحن لا نقدر على الخطو بعيدا عن مؤسساتنا ويقينياتنا حتى نقيّمها- ولذلك لا نشغل أنفسنا بمثل هذه الأمور بل ننشغل بشكل براجماتى بأعمالنا. وبطبيعة الحال يتشكك التفكيك فى إمكان حل المشكلات الإبستيمولوجية أو فى إمكان وجود انقطاع حقيقى عن مركزية

اللوغوس فى الفكر الغربى، بل ويستنكر حالة الرضا الذاتى التى قد تؤدى إليها البراجماتية، فيجعل من انعكاس الإجراءات والأطر المؤسسية على نفسها بنفسها مهمته الضرورية. إن مساءلة مقولات المرء وإجراءاته قد تهدد حالة الرضا الذاتى التى تتمتع بمكانة، لكن المبدأ- الاستراتيجية- يمكن صياغته على نحو شديد الوضوح: حتى لو أننا لا نقدر من حيث المبدأ على الخطو بعيدا عن الأطر المفاهيمية كى ننتقدها ونقيّمها، فإن ممارسة الاستبطان- أىْ محاولة التنظير لعملية الممارسة- تتسبب فى إنتاج نوع من التغير، كما يوضح لنا ذلك بإسهاب تاريخ النقد الأدبى الحديث. لن يقود البحث النظرى إلى أسس جديدة؛ وبهذا المعنى فالبراجماتيون على صواب. لكنهم مخطئون فى رفض البحث على هذه الأسس، طالما أنه يؤدى إلى تغيرات فى الفرضيات والمؤسسات والممارسات.

إن التمسك بفكرة أن الحقيقة تنشأ عن مواقع هامشية وغير متمركزة يُعَدُّ جزءا من هذه الاستراتيجية النظرية، نظرا لأن كل الدعاوى التى تدعى اكتشاف أساس أو موقع يتمتع بسلطة معرفية سوف تتعرض للمساءلة، كما يعتمد المشروع النقدى على مقاومة فكرة أن الحقيقة هى ما يمكن إثباته ضمن حدود إطار معتمد وكفى. لعله من المُرضى قول إن "الحقيقة" تلعب هذا الدور الأساسى فى الجدل والتحليل لأنها تنطوى بدقة على هذا الازدواج الدائم، إحالة مزدوجة يصعب محوها. الحقيقة هى ما يمكن إثباته ضمن حدود إطار معتمد، وهى أيضا الحالة الراهنة ببساطة، هى على أية حال ما

يؤمن به المرء أو يثبته.

يمكن لنا فهم المرونة التى تتسم بها وظيفة "الحقيقة" المزدوجة أو لعبة "الحقيقة"، حين نرى أن منْ يؤيدون التصور البراجماتى عن الحقيقة لا يؤكدون بوجه عام على أن رؤيتهم حقيقية بسبب أن الحقيقة هى توكيد يمكن تبريره، أىْ يمكن إثباته ضمن حدود فرضيات ثقافتنا. إنهم يرون- على العكس- أن ذلك هو ما تكونه الحقيقة، وأن ذلك هو الحقيقة عن الحقيقة، حتى لو اعتقد الناس بوجه عام أن الحقيقة شئ آخر سوى ذلك.

توجد مفارقة نصادفها غالبا فى حقول الفلسفة والنقد الأدبى والتاريخ، ولا ريب أننا نصادفها فى حقول أخرى. إذ نجد أنصار التوافق والإطلاق فى نظرية الحقيقة يدافعون عن موقفهم على أسس براجماتية: تنطوى نظرية الحقيقة بحالها هذا على عواقب مرغوبة، فهى نظرية ضرورية للحفاظ على القيم الجوهرية. ولا حاجة بنا إلى الإيمان بإمكان الوصول إلى الحقيقة، فالجدل دائر، بل علينا الإيمان بوجود حقيقة ما- الطريقة التى تكون عليها الأشياء، معنى حقيقى فى نص أو منطوق- أو يخسر البحث والتحليل كل غرض، فيبدو المسعى الإنسانى بلا غاية. يرد أنصار الرؤية البراجماتية- أيا كانت عواقب نزعتهم النسبية- بأن علينا أن نتعايش مع هذا الوضع لأن ذلك هو الحقيقة، الطريقة التى تكون عليها الأشياء: الحقيقة نسبية وتعتمد على إطار مفاهيمى. وكل محاولات الدفاع عن أى موقف تتسبب فى حركة تفكيكية يعتاد منطق الجدل فيها على الدفاع عن

موقف يتعارض مع موقف مثبت من قبل.

تُعَيِّنُ القراءات التفكيكية هذا الوضع الذى يتسم بالمفارقة والذى بمقتضاه تنطوى المواقع المتمركزة لوغوسيا على ما يبطلها من ناحية، ومن ناحية أخرى تنكر الأطراف المتمركزة لوغوسيا بنفسها مركزية اللوغوس. وبقدر ما يستبقى التفكيك هذه المواقع، يبدو أنه يسعى إلى تركيب جدلى، أىْ إلى نظرية مكتملة وأعلى فى المنزلة، غير أن هاتين الحركتين حين تتلازمان لا تقدمان موقعا متماسكا أو نظرية أسمى. لا يقدم التفكيك نظرية أفضل عن الحقيقة. إنه ممارسة للقراءة والكتابة التى تتجاوب مع التناقضات المنطقية aporias التى تنشأ فى عمق محاولات إخبارنا عن الحقيقة. لا يطور التفكيك إطارا فلسفيا جديدا ولا يقدم حلا، بل يقوم بنقلات حائمة تروح وتجئ برشاقة استراتيجية بين لحظات اقتصاد شامل لا يسعى إلى تركيب جدلى. يتحرك التفكيك داخل الجدية الفلسفية وخارجها، داخل عملية البرهنة الفلسفية وخارجها. إنه يعمل من داخل الإطار المنطقى وحوله، بدلا من البناء على أرض جديدة، بغرض قلب التراتبات ثم إزاحة ما تم قلبه.

الهوامش

(1) الرسم الإنجليزى هو: intervening وهى مفردة يعنى الفيلسوفُ بها التدخلَ بما هو إكراه وعنف خارجى كما يعنى بها أيضًا لحظة طروء حتمى ينتاب حقل التعارضات ويقتضيها فى الآن نفسه الحقل عينه، سواء كان هذا الطروء خارجيًا أم داخليًا؛ مما يؤدى فى النهاية برسم المعنيين إلى قلقلة الحقل- المترجم.

(2) لن أقوم هاهنا بمناقشة التفكيك عند دَريدا فى علاقته بأعمال هيجل ونيتشه وهوسرل وهيدجر، حيث قامت جايترى سبيفاك بذلك فى مقدمتها لكتاب فى علم أنساق الكتابة. انظر أيضًا رودلف جاش "التفكيك بوصفه نقداً".

(3) وقد نرفض ذلك بادعاء أننا نلاحظ أحيانًا السبب أولاً ثم النتيجة، فمثلاً نرى ارتفاع الكرة فى الهواء باتجاه زجاج النافذة أولاً ثم نشاهد تحطم الزجاج ثانيًا. ويرى نيتشه أن التجربة أو توقع النتيجة فحسب هو ما يمكِّننا من تعيين ماهية الظاهرة من حيث كونها سببًا "ممكنًا". وعلى أية حال فإن التشكيك فى الاستدلال على العلاقات السببية من العلاقات الزمنية يجعل من إمكان قلب العلاقة الزمنية مؤشرًا كافيًا للتشويش على مخطط السببية. وبخصوص نقاش وافٍ للتفكيك النيتشوى انظر: بول دى مان، أمثوليات القراءة،صـ107- 110. ولقراءة مناقشة موسَّعة لمثال آخر وهو تفكيك نيتشه لمبدأ الهوية انظر دى مان. صـ 119- 131 ، وسارة كوفمان نيتشه والمشهد الفلسفى صـ 137- 163 .

(4) أظن أن سهواً قد وقع فيه صاحب كتاب "الخروج من التيه: دراسة فى سلطة النص" (سلسلة عالم المعرفة، عدد 298، نوفمبر 2003م)، حيث يترجم المفردة " differentiation" إلى "عمليات اختلاف وإرجاء" فى نهاية

الاقتباس الذى يأخذه عن كلر صـ193، والصواب أن الرسم الإنجليزى للكلمة فى هذا الموضع يشير إلى عملية "مفاضلة" أو "تمايز"، أىْ إلى تقسيم تصنيفى. ويشيع عنده هذا النوع من السهو المفضى إلى بعض أغلاط سواء فى النقل عن دَريدا مباشرة أو عمَّن يتصدون لمناقشة التفكيك– المترجم.

(5) ينطوى تعليق دَريدا هاهنا على نقد ضمنى لـ"عملية الرد الظاهراتى" وهى العملية التى بمقتضاها تتبنى فلسفة هوسرل بكاملها. من أجل تفصيلات موسعة حول تفكيك دَريدا لنظرية المعنى فى فلسفة هوسرل انظر: جاك دريدا، الكلام والظواهر، ترجمه إلى الإنجليزية ديفيد أليسون، طبعة جامعة نورثويسترن، 1973م– المترجم.

(6) ألفت انتباه القارئ إلى أن citation أترجمها إلى: استشهاد أو إيراد مرة أخرى أو اقتباس– المترجم.

(7) النص الإنجليزى بين علامتى التنصيص يقتضى أن نترجم على هذا النحو: "... بالزمن من حيث هو اختلاف وتخالف وتأجيل"، لكن كلر يورد النص الفرنسى المقابل الذى يستعيض عن الكلمات الثلاث الإنجليزية بكلمة dif-férance الفرنسية وقد اعتمدنا فى متن الترجمة التعبير الفرنسى الذى نترجمه إلى العربية بالاختلاف المرجِئ. وتجدر الإشارة لأنه أحيانا يمر النص الإنجليزى دون أن يذكر المؤلف المقابل الفرنسى؛ ففى هذه الحالة نعتمد المرادفات الإنجليزية الثلاثة– المترجم.

(8) راجع بهذا الخصوص الشرح المطول لهذه الفكرة، الذى يقوم به كلر فى القسم الأول المعنون بـ"القرّاء والقراءة" ضمن كتابه عن التفكيك: النظرية والنقد بعد البنيوية (إيثاكا نيويورك، مطبعة جامعة كورنل، 1982)، وهو الكتاب الذى نترجم حاليا عن قسمه الثانى المختص بالتفكيك – المترجم.

(9) وبالطبع فهذا التبسيط متعمد حتى يسمح ببحوث معقدة. ويلفت تشخيص أوستن اللاذع، الانتباه إلى بنية التكميل التى ناقشناها: قد يثبت أن مصدر الخطر المهنى المفترض– الاعتلال الخارجى الذى يُبتلى به المحلل أو يصيبه– جوهرى، أىْ هو المهنة نفسها، دون أن تفقد خاصية الاعتلال. وقد حاول

اللاحقون على أوستن من أتباعه أن يثبتوا صحة تحليله فقاموا باستبعادات وتبسيطات أكثر تطرفا. إذ اضطلع جيرولد كاتز Jerrold Katz فى كتابه البنية الافتراضية وقوة الفعل فى الكلام-Propositional Structure and Illocutionary Force) نيويورك، هاربر ورد، 1977)، بتوضيح أن إضفاء الطابع المثالى الأكثر شمولا سوف يحفظ الفرق بين الإنجازى والتقريرى من بصيرة التفكيك الذاتى الذى يقوم به أوستن، وذلك فى الفصل المعنون بـ "كيف نحمى أوستن من أوستن" (صـ 184، 185). وانظر المناقشة المتازة التى قدمتها شوشانا فيلمان Shoshana Felman فى فضيحة الجسد الناطق -Le Scandale du Corps Parlant صـ 190- 201 .

(10) فى مناقشة رائعة تعطى شوشانا فيلمان لأوستن دور دون جوان الذى يغوى القراء ويعطل كل القواعد. فهى تحاول تنحية استبعاد أوستن للخطاب غير الجاد حين تجد أوستن يكتب: "ينبغى ألا أكون مازحا حتى عند كتابة قصيدة مثلا"، (ألا تعتبر هذه العبارة الاستنكارية مزحة؟) (فضيحة الجسد الناطق، صـ 188). وذلكم تلميح ذكى، جزء من محاولة فيلمان أن تنسب إلى أوستن كل شئ تعلمته من دَريدا، حتى تدين بعدئذ دَريدا بإساءة قراءة أوستن. ومع ذلك، فإن اعتبار استبعاد المزحة مزاحا يَحول دون شرح الاقتصاد المنطقى الذى يمضى بمقتضاه مشروع أوستن، ذلك الذى يسلم بأفعال الكلام غير الموفقة وتوظيفها بشكل مفيد فقط من خلال استبعاد المنطوقات الأدبية وغير الجادة. ومحل الرهان هو هذا المنطق، وليس موقف أوستن أو تفضيله لما تطلق عليه فيلمان "المزحة".

(11) يتهم سيرل دَريدا بـ"الاضطراب فيما لا يقل عن ثلاث ظواهر منفصلة ومتمايزة: قابلية الإعادة، الإيراد أو الاستشهاد citation، الطفيلية". "يوجد اختلاف أساسى، ففى الخطاب الطفيلى تكون التعبيرات مستخدمة used وليست منوه عنها -"mentioned وما يقوله دَريدا من اختلاف بينهما ليس مفهوما ("إعادة تكرار الاختلافات"، صـ 206). غير أن الفرق

بين يستخدم use وينوه عن mention يمثل على وجه الضبط تراتبا من التراتبات التى يفندها دَريدا. ويبدو الفرق واضحا ومهما فى الأمثلة الكلاسيكية؛ فعبارة: بوسطن مزدحمة Boston is populous تَستخدم الكلمة أو التعبير بوسطن Boston، فى حين أن قولنا: "بوسطن" كلمة ذات مقطعين Boston is disyllabic لا يستخدم التعبير بل ينوه عنه- ينوه عن كلمة "بوسطن" باستخدام تعبير شارح للاسم. هاهنا يبدو الفرق واضحا لأنه يشير إلى الفرق بين استخدام كلمة للإخبار عن مدينة والإخبار عن كلمة. لكن حين ننتقل إلى أمثلة أخرى عن الإيراد أو الاستشهاد تصبح المشكلة أكثر تعقيدا. إذ حين أكتب عن باحث أكاديمى العبارة الآتية: "يعتقد بعض الباحثين فى كليتى أن عمله 'ممل وغير مناسب' أو 'بلا معنى'"، فما الذى أفعله؟ هل استخدمت تعبيرات "ممل وغير مناسب" و"بلا معنى" وفى الوقت نفسه نوهت عنهما؟ إذا أردنا الحفاظ على الفرق بين الاستخدام والتنويه هاهنا، فسوف نلجأ إلى أفكار الجدية والقصد التى يزعم دَريدا أنها متضمنة هنا. إنى أستخدم التعبيرات بقدر ما أقصد بجدية المعانى التى ينطوى عليها مساق العلامة التى أتفوه بها، إنى أنوه عنها حين أعيد تكرار بعض هذه العلامات (بين علامات تنصيص مثلا)، دون استسلام من جانبى للمعنى الذى تنقله. فيما يرى سيرل يصبح التنويه حينئذ متطفلا على الاستخدام، والفرق بينهما يفصل الاستخدام الخاص للغة- حيثما أقصد بجدية معنى العلامات التى أستخدمها- عن التكرار المشتق الذى يكتفى بالتنويه فحسب. لدينا عندئذ فرق- هل أوظف "بجدية" تعبيرات "ممل" و"بلا معنى" و"غير مناسب" أم فقط أذكرها؟- بين نوعين من الإعادة، يتأسسان بوضوح على القصد، ودَريدا على صواب تماما حين يدَّعى أن تراتب يستخدم/يذكر use/mention يعد تراتبا كاملا من النوع نفسه الذى عليه تراتب جاد/غير جاد وكلام/كتابة. يحاول الجميع ضبط اللغة عن طريق وصف الوجوه التى تتميز بها قابليتها للإعادة من حيث هى طفيلية أو مشتقة. وتبرهن القراءة التفكيكية على أن التراتب يمكن قلبه وأن الاستخدام

مجرد حالة خاصة من التنويه.
يظل الفرق مفيدا: فهو يساعدنا على وصف الكيفية التى تدمره بها اللغة. وأيا كان ما أرغب فى مجرد ذكره لصديق بخصوص ما يقوله الآخرون عنه فإنى أستخدم هذه التعبيرات بشكل فعال فأمنحها معنى وقوة فى خطابى. ولا أهمية لمصداقية ما أرجوه من "استخدام" تعبيرات معينة، فأنا أجد نفسى أذكرها: "إنى أحبك" هو دائما مجرد اقتباس، بما أن الكثير من المحبين قد أثبتوه من قبل.

(12) انظر تشارلز ألتيرى Charles Altieri، الفعل والكيف Act and Quality الصفحات 23- 52 ، و"فتجنشتين عن الوعى واللغة: اعتراض على نظرية الأدب عند دَريدا" Wittgenstein on Consciousness and Language: A Challenge to Derridean Litrary Theory، وتوجد مناقشة مماثلة يقوم بها أبرامز M.H. Abrams، "كيف نصنع أشياء بالنصوص" How to Do Things with Texts صـ صـ 570: 571 .

(13) على سبيل المثال يقرر واين بوث Wayne Booth الآتى: "يقصد دَريدا إلى 'حرية اللعب' المساوية لـ'الجنون المنهجى' بكل ما يحمله من انعدام الغاية وعدم الوفاء والرعب" (الفهم النقدى، ص216). وقد يعيننا على فهم بوث لدَريدا مقالات جيوفرى هارتمان Geoffrey Hartman التى يستخدم فيها صياغات مماثلة لصياغات دَريدا.

(8) The first words of this sentence are missing from the French text. A line of typescript has been omitted at line 35 of page 41 following "toujours".

(14) نترجم graft إلى: تطعيم أو زرع أو تهجين، ولعل كلام دَريدا السابق يوضح المقصود- المترجم.

(15) ترجم كاظم جهاد قسما من كتاب Glas إلى العربية تحت عنوان: نواقيس (حول جان جنيه) ضمن: الكتابة والاختلاف، جاك دريدا، ترجمة كاظم جهاد

(المغرب، دار توبقال، 1988م). وقد أشار فى هوامش ترجمته إلى أنه اقتصر، بالاتفاق مع دَريدا، على ترجمة الجانب الخاص بجان جُنيه لدواعٍ أدبية وأخرى تتعلق بالصلاحية الفكرية. ونحن نحيل القارئ إلى قراءة الفقرة الشارحة التى يخصصها كاظم لترجمته تحت عنوان "جُنيه: مغامرة الاسم" ص40- ص43، كما نحيله إلى قراءة نص الترجمة (ص169- ص211) حتى يكون على اتصال مع ما يناقشه كلر هاهنا- المترجم.

(16) يستغل دَريدا القرابة الصوتية بين الحرفين الأولين من كلمتى Pleasure Principle فى عنوان كتاب فرويد ماوراء مبدأ اللذة وهما معا PP من ناحية، وكلمة Pépé التى تعنى بلغة الأطفال الفرنسيين الجدّ. وحتى يكون القارئ على اتصال بما يقوله دَريدا هاهنا نشير إلى أن إرنست حين كانت تغيب أمه عنه باستمرار فى الفترات الصباحية كان يتلهّى ببكرة خيط يرسلها على اتساع يده فتذهب عنه بعيدا ثم يجذب الخيط فتعود إليه مرة أخرى، وأثناء هذه اللعبة كان ينطق بـ (fort/da ذهبت/هناك)، وكان جده فرويد يلحظ هذه اللعبة ففسرها بأن حفيده إرنست يتحكم من خلالها فى عملية غياب أمه (=ابنة فرويد) وعودتها؛ فإرنست يضمن أن أمه ستعود كل مرة بعد غيابها. وينتهز دَريدا تعليق فرويد على لعبة حفيده فيرى أنها تمثيل معقد لعلاقة فرويد نفسه بمبدأ اللذة وبخاصة فى أخريات حياته (قرب موته)، ثم علاقته بكتابة مبدأ اللذة، وأخيرا علاقته بمستقبل علم التحليل النفسى بعد موته الوشيك ودرجة تحكمه فى هذا المستقبل (= توريثه من حيث هو أب التحليل النفسى)، ينضاف إلى ذلك علاقات فرويد العائلية بوصفه أب العائلة وبصفة خاصة مع منْ اعتبرهم دخلاء على العائلة مثل زوج ابنته. ولكريستوفر نوريس تعليق ممتع بهذا الخصوص، راجع ترجمتنا المعنونة بـ البنيوية والتفكيك: مداخل نقدية (الأردن، دار أزمنة، 2007)، ص234- ص241- المترجم.

(17) يشير دَريدا بضمير الغائب المفرد he فى هذا الموضع إلى كيان مزدوج: فرويد وحفيده فى آنٍ معا- المترجم.

(18) يقصد دَريدا وصف فرويد لمبدأ اللذة ووصفه لملاحظاته عن لعبة حفيده إرنست– المترجم.

(19) جبر التكرار مصطلح أساسي عند فرويد في كتابه ماوراء مبدأ اللذة– المترجم.

(20) لابد من تذكير القارئ مرة أخرى أن مفردة supplementarity تعني تكميلا أو إضافة تسد نقصا أصليا يعاني منه ما جعلته الميتافيزيقا في مرتبة الأصل، كما تعني نيابة ما ليس أصليا عن الأصل. وفي الحالين تعتبر هذه العملية مؤشرا على عدم أصلية الأصل. أما في هذا السياق فتعني أن ما اعتبره الشراح والمفسرون أعمالا معتمدة (= canon) ليس كذلك؛ لأن بقدرة ما جعلوه غير معتمد أن يكمل، وأن ينضاف كي يسد النقص، وأن ينوب عن، ما جعلوه معتمدا. وتلك برهنة دَريدا الإجرائية– المترجم.

(21) عليَّ أن أعتذر للقارئ عن عدم القدرة على شرح ما تعنيه الحروف الإنجليزية المقطَّعة في هذه العبارة فأنا لم تتيسر لي فرصة مطالعة النسخة الإنجليزية من كتاب نواقيس Glas، وحدود علمي بالكتاب لا يتجاوز ما يوفره كاظم جهاد كما أشرت في أحد الهوامش منذ قليل، كما أن ترجماتي السابقة عن التفكيك أو حتى قراءاتي لم يتعرض أي منها لهذا الكتاب (الملغز) بشكل تفصيلي فيما أذكر– المترجم.

(22) تعني كلمة scandal هنا: فضيحة أو صدمة ناتجة عن فعل أو عمل يتنافى مع الأدبيات والأعراف المعتمدة (= canon). والمقصود أن طريقة دَريدا في الكتابة الفلسفية تتنافى من وجهة نظر رورتي مع الطريقة المعتمدة في الكتابة الفلسفية التي يحصل بمقتضاها الإجماع على أن صاحبها فيلسوف بحق، أيْ القدرة على تشييد نسق فلسفي بحسب منطق العرْض البرهاني الخالص. ولذلك يرى بعض منتقدي دَريدا أنه في أحسن الأحوال مجرد قارئ للفلسفة وليس فيلسوفا. وبهذه الطريقة يتم إبعاد أعمال دَريدا عن دائرة الفلسفة من أجل الحفاظ على نقاء أنساق الفلسفة على مرِّ تاريخها الطويل: طرد هذا الساحر المشعوذ اللعوب الذي يفسد نقاء

الأنساق فيشوش على داخلها الأليف- المترجم.

(23) يشير كاظم جهاد إلى أن كلمة الـ hymen لدى دَريدا تعنى كلا من البكارة والجماع فى آنٍ معا، وفى اللحظة نفسها تحيل الكلمة إلى hymne التى تعنى النشيد. انظر مقدمة الترجمة العربية لـ الكتابة والاختلاف (المغرب، دار توبقال، 1988)، ص 28. وحتى تتضح الوظيفة المزدوجة لغشاء البكارة أقول إنه يحتفظ بحالة العذرية البيولوجية وفى الوقت نفسه يطلب الجماع الذى هو انتهاك وفض وهتك. إن غشاء البكارة يعنى تنحية "الآخر الدخيل" من أجل الاحتفاظ بـ"جوهر الذات المنفصلة" لكنه وهو يقوم بهذه العملية يدعو "الآخر الدخيل" إليه ويجتلبه إلى نفسه؛ إنه يظل فى حالة انتظار مجئ "الآخر الدخيل" الذى يفضه. فيا ترى ما الذى يعنيه "جوهر ذات منفصلة" وهى فى حالة هذا الانتظار؟ تلك هى بالضبط وضعية الاختلاف المرجئ بحسب دَريدا فالهوية الخالصة مؤجَّلة بفعل اختلاف أصلى كامن فيها- المترجم.

(24) الحس المشترك: جُمّاع الخبرة الإنسانية الشاملة وما ينتج عنها من حقيقة أو رأى- المترجم.

(25) مذهب الفوضوية anarchism فى أصله نظرية سياسية ترى ضرورة إسقاط كل أنظمة الحكم وإحلال العمل الطوعى بين الأفراد والجماعات محلها. والمقصود بالكلمة هاهنا كما هو واضح من السياق إبطال تحكم النظام فى عناصر النظام بمقتضى نسق من الفروق والتمييزات التراتبية- المترجم.

(26) بخصوص تقرير مختلف عن كتاب نواقيس Glas، انظر كتاب جيوفرى هارتمان وقاية النص Saving the Text، حيث يكتب هارتمان: "لقد نظرتُ إلى Glas باعتباره عملا فنيا يدعمه دَريدا بتطويره لمفاهيم فلسفية محددة. ويحتل الكتاب فى تاريخ الفن... مركزا أرى أنه المركز الأكثر خصوبة" (ص 90). والمحصلة هى "الدريداوية" Derridadaism ص33، التى يرفض هارتمان بشكل مطلق اعتبارها "استغراقا فى الذات" (ص121)

وهو المنهمك فى وقاية النص. وبما أن العديد يميلون إلى تقبل كلمة هارتمان عن كتاب نواقيس Glas فمما له أهمية التأكيد على أن الكتاب يحتوى على شرح صريح جدير بالاعتبار لهيجل وجُنيه وسوسير. بخصوص قراءة للعلاقات بين العمودين انظر مقال ميشيل ريفاتير المعنون بـ"."Syllepsis

(27) أشكر وليام وارنر الذى أمدنى بصياغات هذه الجملة فى رده على ملاحظاتى بخصوص عبارة "قطع غصن الشجرة بينما يجلس عليه المرء"– وهى فاعلية تعود إلى دعوة نيتشه فى كتابه العلم المرح Gay Science إلى "الحياة فى خطر".

(28) يورده رورتى فى كتابه الفلسفة ومرآة الطبيعة Philosophy and the Mirror of Nature ص 176 . هذا الكتاب وبصفة خاصة الفصول الثالث والرابع والسادس والسابع والثامن يُعينُ على فهم دَريدا، فهو يمثل نقدا يقدمه فيلسوف تحليلى لما يطلق عليه دَريدا نزعة مركزية اللوغوس فى الفلسفة الغربية. إذ يستخدم رورتى الحجج التحليلية مقابل المشروع التحليلى فى تمييزه الفلاسفة النسقيين عن "فلاسفة التنقيح" من أمثال ديوى ثم فتجنشتين وجادامر ودَريدا. "الفلاسفة النسقيون العظام بنَّاؤون ويعرضون الحجج، أما فلاسفة التنقيح العظام فأعمالهم رد فعل يعرضون فيها المثالب" (ص369). ويعترف رورتى بأن فلاسفة التنقيح يعتزمون فى حقيقة الأمر تقديم حجج لكنه يذكر أنهم لا يفعلون ما يعتزمونه. ومع ذلك فكما يرى دَريدا، لو أن المرء اشتبك مع الفلسفة فعليه أن يقدم حجة، ورورتى نفسه يجد أن الحجة التحليلية ضرورية فى مشروعه التنقيحى المتعلق بتنقيح التراث. فيلسوف التنقيح يكتب نصوصا هجينة بالضرورة.

(3)

ريتشارد رورتي

التفكيك

هذه ترجمة كاملة للمقال السابع المعنون بـ:
Deconstruction

الوارد في المجلد الثامن من موسوعة كمبريدج:
THE CAMBRIDGE HISTORY OF LITERARY CRITICISM, Volume 8, From Formalism to Poststructuralism, edited by Raman Selden, (Cambridge University Press 1995).

وقد تولت ماري تريز عبد المسيح مراجعة الترجمة على الأصل الإنجليزي.

لا يزيد عمر الحركة المعروفة باسم "التفكيك" deconstruction، حتى زمن كتابة هذا المقال، عن عشرين عامًا. إذ بلغت درجة الوعى بنفسها فى سبعينيات القرن العشرين فحسب. غير أنه عادةً ما يُؤرَّخ لها بعام 1966م- وهو العام الذى ألقى فيه الفيلسوف الفرنسى جاك دَريدا ورقتَه المعنونة بـ"البنية والعلامة واللعب فى خطاب العلوم الإنسانية" Structure, Sign and Play in the discourse of the human sciences (ثم أعيد طبعها ضمن كتابه الكتابة والاختلاف Writing and Difference، صـ278- 294) فى مؤتمر عن البنيوية نظمته جامعة جون هوبكنز ببالتيمور(*). وقد تميزت هذه الورقة بقطيعة معرفية واضحة مع الافتراضات النظرية التى تنطوى عليها النزعة البنيوية structuralism، فذاعت على الفور بوصفها إيذانًا بظهور حقبة "مابعد البنيوية" poststructuralism. ذلك المصطلح

الذى كان- ولا يزال- غامضًا على نحوٍ يدعو لليأس. ويكتسب المصطلح معناه المفترض- أيًّا كان هذا المعنى- بمجرد الإشارة إلى دَريدا وميشيل فوكو.

غير أن هذين المفكرين اللذين يتميزان بعمق فكرى واضح لم يَظُنَّا بنفسيهما الانتسابَ إلى حركةٍ عامة ولا دَفَعَهما نحو البنيوية عداءٌ من نوع خاص. فكل منهما له برنامجٌ مغاير، إذ يتفاعلان مع تقاليد شديدة الاختلاف، وينشغلان انشغالاً أساسيًا بموضوعات مختلفة تمامًا. ولم يكن عمل دَريدا المبكر- وهو العمل الذى مَارس تأثيرًا عظيمًا على النزعة التفكيكية -deconstructionism سوى استمرارٍ شديد التكثيف لما كان يشنُّه هيدجر من هجومٍ على النزعة الأفلاطونية .Platonism وجاءت صياغةُ دَريدا لعمله فى شكلِ مناقشاتٍ نقدية لكل من روسو وهيجل ونيتشه وسوسير وكتَّاب آخرين بما فيهم هيدجر نفسه. فى حين أن الكُتُبَ التى جعلت من فوكو مفكرًا بارزًا كانت كُتُبَ تواريخ المؤسسات والأنظمة المعرفية وليست كُتُبَ الفلسفة، مع أنه كان متأثرًا بهيدجر تأثرًا كبيرًا. ولهذه الكتب طابعٌ سياسى يميزها، أما كتابات دَريدا الأولى فقد لامست لمسًا هينًا فحسب بعض موضوعات سياسية.

وعلى قدر ما بين هذين الرجلين من اختلافٍ إلا أنهما يُعتبران منبعين من ثلاثة منابع أساسية كانت مصدر إلهام النزعة التفكيكية؛ إذ زوَّدها دَريدا ببرنامج فلسفى فى حين هَيَّأ لها فوكو صبغةً سياسيةً ذات طابع يسارى. ومع ذلك فلا أيًّا منهما اعتَبر نفسَه ناقدًا

أدبيًا ولا تطلع إلى تأسيس مدرسةٍ في النقد الأدبي. ودون المنبع الثالث، أيْ دون كتابات بول دي مان، سيصعب تخيل مجئ هذه المدرسة إلى الوجود.

كان دي مان بلجيكيًا، هَاجَرَ إلى أمريكا ودَرَسَ في جامعة هارفارد، ثم صار أستاذ كرسي النقد المقارن في جامعة ييل Yale عام 1971(1). وقد كتب دي مان مجموعةً من القراءات القوية والمتفردة للنصوص الأدبية، كما قام بمناقشاتٍ نظرية أثَّرت في طبيعة النقد الأدبي وغايته، وكان ذلك كله قبل احتكاكه بعمل دَريدا (الذي قابله لأول مرة في مؤتمر بجامعة هوبكنز عام 1966م). لقد تأثُّرَ دي مان بالفلسفة تأثرًا عميقًا، وبصفة خاصة فلسفة نيتشه وهوسرل وهيدجر، فصار تلاميذُه قراءً للفلسفة (على غير عادة طلاب الأدب الأمريكان في هذه الفترة)، وعندما حان الوقتُ قام تلامذتُه بتوظيف أطروحات دَريدا وفوكو على الفور. وكان مما يَسَّرَ عمليةَ التوظيف هذه، زياراتُ دَريدا المنتظمة لجامعة ييل في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات. وسرعان ما شكَّل تلامذةُ دي مان قلبَ الحركة التفكيكية، ويَدين النقدُ الأدبي التفكيكي بالكثير من نبرته المغايرة وتوكيداته الخاصة لنموذج دي مان.

ولعبارة "الحركة التفكيكية" the deconstructionist movement معنيان في آنٍ معًا، أحدهما فضفاض والآخر محدود. ففي معناها الفضفاض تتسع الحركة لتشمل ما هو أبعد من النقد الأدبي؛ إذ صار "التفكيكُ" شعارًا يؤشر على توجُّهٍ معين في العلم

السياسى والتاريخ والقانون مثلما الحال فى دراسة الأدب(2). وفى كل هذه الفروع المعرفية يضطلع التفكيكُ ضمنًا بإثارة مشروعٍ يُفضى إلى قلقلةِ أسسِ هذه الفروع قلقلةً جذريةً. ومن وجهة نظر المحافظين فى هذه العلوم، تثير كلمةُ التفكيك لديهم نوعًا من الازدراء العدمى نحو القيم والأعراف التقليدية التى تؤسس هذه العلوم، فيغدو "التفكيكى"- من وجهة نظرهم- مرادفًا لـ"متطرف سياسى يَنتقد انتقاداتٍ ضالةً الأفكارَ المُثلى المعتمَدة والراسخة بأسلوبٍ ملتبس ومثقل بالمصطلحات الطنانة". أما مؤرخو الأفكار المستقبليون فيستخدمون مصطلح "النزعة التفكيكية"- على الأرجح- للإشارة إلى المؤديات الناجمة عن الإقحام المفاجئ لأفكار نيتشه وهيدجر فى الحياة الفكرية على مستوى العالم الناطق بالإنجليزية. ومن هذا المنظور سيبدو النقدُ الأدبى التفكيكى مجردَ تقليد من تقاليد الفكر الفلسفى الأوربى المقحم على ثقافةٍ أكاديميةٍ كانت قد تجاهلت هذا الفكرَ من قبل.

وسوف ينشغل هذا الفصلُ بالحركة التفكيكية فى معناها المحدود، أىْ من حيث هى مدرسة فى النقد الأدبى. غير أنه يتحتم تخصيص نصفه بالكامل لتقريرٍ وافٍ إلى حدٍّ ما عن التفلسف التفكيكى. ذلك أن النزعة التفكيكية تُعتبر من أشد الحركات ذات التوجيه النظرى والفلسفى على وجه الخصوص فى تاريخ النقد الأدبى؛ فالمفرداتُ التى تتلاحق فى قراءات التفكيكيين للنصوص الأدبية- مثل مفردة "ميتافيزيقا" بمعناها الهيدجرى الخاص- عسيرةٌ

على مَنْ يفتقدون خلفيةً فلسفية. ومن الصعب، بل من المستحيل ربما، أن يوجد ناقد تفكيكى لم يقرأ الفلسفةَ قراءةً وافية ولم يسهم بنصيبٍ فى مناقشاتٍ نظرية. وعلى غير عادة معظم الحركات النقدية فى الماضى، لا تتغيا النزعةُ التفكيكية تأسيسَ قواعد أدبية منقَّحة وجديدة. ومع أن النزعة التفكيكية تحبِّذ بعض المؤلفين (روسو مثلاً) كنماذج فى تطبيقاتها، فإن النقاد التفكيكيين لا ينشغلون- على وجه الخصوص- بإعادة تقييم الأعمال المعتمَدة(*) canonical works والانتقاء والاختيار من بينها. وكما فعل النقاد الفرويديون، يظنُّ التفكيكيون أىَّ عملٍ- أيًا كان- طحينًا صالحًا لتشغيل طاحونتهم. وبقدر ما كان للنقد الفرويدى جذورُه الضاربةُ بقوةٍ فى التحليل النفسى فللنقد التفكيكى أيضًا جذورُه الضاربةُ بقوةٍ خارج الأدب- فى الفلسفة. ومثلما كانت تزعم النزعةُ الوضعية المنطقية، تزعم هذه الحركةُ القدرةَ على إسداء عونٍ فلسفى تحتاجه بشدة كل الفروع المعرفية وليس دراسة الأدب فقط.

وقد صارت عبارةُ "النظرية الأدبية" literary theory (وهى عبارة تُستخدم حاليًا للإشارة إلى حقل من حقول التخصص المهنى المنذور لمعلمى الأدب، على غرار عبارة "الأدب الألمانى فى القرن السابع عشر" أو عبارة "الدراما الأوربية الحديثة")- مرادفةً تقريبًا لـ"النقاش الدائر حول نيتشه وفرويد وهيدجر ودَريدا ولاكان وفوكو ودى مان وليوتار، إلخ". وفى جامعات العالم الناطق بالإنجليزية، يتم حاليًا تدريس الفلسفة الألمانية والفرنسية الحديثة فى أقسام اللغة

الإنجليزية أكثر مما يتم تدريسها فى أقسام الفلسفة. والأكبر من ذلك أن تدريس هذا النوع من الفلسفة يرتبط على الدوام بشنِّ هجومٍ على الكيفيات التقليدية الراسخة التى تنظر بها أقسامُ اللغة الإنجليزية إلى وظيفتها، كما يرتبط بمحاولات منظَّمة وواعية بنفسها لتسييس هذه الوظيفة. ولذلك سوف يتضمن هذا الفصل جزءاً عن علاقة النقد الأدبى التفكيكى بالراديكالية السياسية، بعد استيفاء الأجزاء الخاصة بالنظرية التفكيكية وممارسة النقد التفكيكى.

النظرية التفكيكية

تواصل معظم كتابات دَريدا حقلاً من النشاط الفكرى استهلَّه فريدريك نيتشه واستمر عبر مارتن هيدجر، وهو حقل يتميز بالتبروء الجذرى من النزعة الأفلاطونية، أىْ من عَتَادِ الفروق الفلسفية التى ورثها الغربُ عن أفلاطون وهيمنت على الفكر الأوربى بكامله. ففى مقطعٍ شهيرٍ من كتاب "أفول الأصنام" the Twilight of the Idols يصف نيتشه "كيف صار العالمُ الحقيقى خرافةً"، حيثما يقدم فيه خطاطةَ تقريرٍ عن الانحلال التدريجى الذى أصاب الكيفية الأخروية فى التفكير- الشائعة لدى أفلاطون وفى الديانة المسيحية ولدى كانط- وهى كيفيةٌ فى التفكير يَتَعارَضُ بمقتضاها عالمُ الواقع الحقيقى وعالم الظهور الذى تخلقه الحواسُّ أو المادةُ أو الخطيئةُ أو بنيةُ عمليةِ الفهم البشرى. والتعبيرات التى تتميز بها هذه الأخروية- ومؤداها محاولة الهروب من الزمان والتاريخ إلى الأبدية- هى ما يُطْلِقُ عليها التفكيكيون "التعارضات الثنائية التقليدية":

الحقيقى/الخادع، الأصلى/المشتق، الموحَّد/المتعدد، الموضوعى/الذاتى، وما إلى آخره من تعارضات.

فى النصوص التى ألَّفها هيدجرُ بعد فراغه من بسط "الأنطولوجيا الظاهراتية" فى كتابه المبكر الوجود والزمان Being and Time- حدَّد النزعةَ الأفلاطونية بما دعاه "الميتافيزيقا"، وعَرَّفَ الميتافيزيقا بأنها قَدَرُ الغرب. ومن ثم فوفقًا لما يقوله هيدجر ليست شخصياتٌ معروفةٌ من أمثال St Paul وديكارت ونيوتن وكانط وجون ستيورات مِلْ وماركس- سوى مراحل فى تاريخ الميتافيزيقا؛ إذ تظل رؤاهمُ أفلاطونيةَ الطابع، حتى عندما يظنون بأنفسهم التبروء من الطابع الأخروى، فهم جميعًا يتشبثون- بطريقة أو بأخرى- بالفرق بين الواقع والظهور، أو بين العقلى واللاعقلى. حتى النزعة التجريبية والوضعية تُقِّرُ سلفًا هذه الفروق، ولذلك يراها هيدجر مجرد شكل مبتذل ومنحط من أشكال الفكر الميتافيزيقى. "كل الميتافيزيقا بما فيها خصمها أىْ الوضعية- تتحدث لغة أفلاطون" (Heidegger, End of philosophy, p. 386) .

حتى نيتشه، اعتبرَه هيدجرُ ميتافيزيقيًا- ميتافيزيقيى إرادة القوةthe metaphysician of the will to power، فهو الفيلسوف الذى يقلب التعارض الأفلاطونى بين الوجود Being والصيرورة Becoming، بجعله الصيرورةَ- من حيث هى شكلٌ من سيلان القوة اللانهائى من نقطةٍ إلى نقطةٍ- طرفًا أول. ويقتبس هيدجر من نيتشه قوله "دمغ الصيرورة بميسم الوجود- تلك هى إرادة القوة العليا"(3).

ومثل هذه المقاطع توفِّر لهيدجر حجةً يزعم بمقتضاها أن نيتشه كان "الميتافيزيقى الأخير"، ومن ثم لم يأتِ حتى الآن مفكرٌ مابعد ميتافيزيقى، أىْ: مفكر يقدر على التحرر من النزعة الأفلاطونية تحررًا تامًا(4). وكان أملُ هيدجر أن يكون مفكرًا من هذا النوع. لقد تطلع إلى الانفلات من قَدَرِ الغرب بالتخلى عن رؤية ما يكونُه الواقعىُّ على الحقيقة، كما تطلع إلى هجران التفكير على طريقةِ أىٍّ من التعارضات الثنائية المتراتبة التقليدية.

وما قد أطلق عليه هيدجر "النزعة الأفلاطونية" أو "الميتافيزيقا" أو "أنطولوجيا اللاهوت" يُطْلِقُ عليه دَريدا "ميتافيزيقا الحضور" the metaphysics of presence أو "نزعة مركزية اللوغوس" logo- centrism أو أحيانًا يطلق عليه "النزعة القضيبية المتمركزة لوغوسيًا" (phallogocentrism. ويُعيد دَريدا ادّعاء ما سبق أن ادّعاه هيدجر من أن هذه الميتافيزيقا منتشرةٌ فى الثقافة الغربية انتشارًا واسعًا. فكلاهما يرى القوةَ التى تؤثِّرُ بها التعارضاتُ الثنائية التقليدية فى كل مجالات الحياة والفكر فتلوِّثها، بما فيها الأدب ونقد الأدب. كما يتفق دَريدا مع هيدجر اتفاقًا تامًا حول مهمة المفكر من حيث هى اضطلاع بعبء التحرر من هذه التعارضاتِ بل ومن أشكال الحياة الفكرية والثقافية التى شيَّدتها هذه التعارضاتُ. غير أن دَريدا يعتقد أن هيدجر لم ينجح فى قيامه بهذا التحرر. وكما يقول:

ما قد حاولتُ عملَه لم يكن ممكنًا لولا الانفتاح على تساؤلات

هيدجر... لكن على الرغم من هذا الشعور بالدين لفكر هيدجر، أو على الأصح بسببٍ من هذا الدين، أحاولُ أن أعيِّن فى نص هيدجر... العلاماتِ التى تنتسب إلى الميتافيزيقا، أو إلى ما قد أَطلَقَ عليه بنفسه أنطولوجيا اللاهوت .(Derrida, Positions, pp.9-10)

ويعتقد دَريدا أن العلامة الأساسية على الطابع الميتافيزيقى الذى يتخلل فكر هيدجر هى استخدامه لفكرة "الوجود" Being؛ حيثما يَصِفُ هيدجرُ الانتقالَ التدريجى- فيما يزيد على ألفى عام- من أفلاطونية أفلاطون إلى أفلاطونية نيتشه المقلوبة بأنه "نسيان الوجود" forgetfullness of Being وقد حدث هذا النسيان بالتدريج. وما نسيانُ الوجود، بحسب ما يقوله هيدجر، سوى خلطٍ بين الوجود Be-ing والموجود .beings فيزعم هيدجر أن أفلاطون انزلق من السؤال عن "ما هو الوجود؟" إلى السؤال عن "ما هى خصائص الموجود العامة؟"- وهى عمليةُ امتصاصٍ(*) تحجب ما يطلق عليه هيدجر "الاختلاف الأنطولوجى"، أىْ الاختلاف بين الوجود والموجود. وقد اعتبر هيدجرُ هذا الاختلافَ موازيًا للاختلاف بين التجاوبِ الشغوف بالإنصات للوجود والرغبةِ فى ترسيم الوجود والتحكم فيه.

وفكرةُ الوجود هذه، بما يكتنفها من غموض، أىْ هذا الشئُ الذى تصوَّره فلاسفةُ ما قبل سقراط وتعرَّض للنسيان تدريجيًا بسبب انزلاق الغرب إلى هاوية تأليه القوة النيتشوية وانزلاقه إلى ثقافةٍ توسلت بعقلانيةٍ وتضخمٍ تكنولوجىٍّ جعلتهما غايةً لها، وهى ثقافة قد باتت مهيمنة- هذه الفكرةُ هى عنصرٌ مُكَوِّنٌ فى فكر هيدجر يتخلى

عنه دَريدا؛ إذ يَرى "الاختلافَ الأنطولوجى" فكرةً لا تزال واقعةً "فى قبضة الميتافيزيقا" (Derrida, Positions, p.10) فيقول "ما من اسمٍ فريد، حتى لو كان هذا الاسمُ هو الوجودُ. ولابد لنا من التفكير فى ذلك بلا حنين- بمنأى عن أسطورة اللغة الأمومية أو الأبوية الخالصة- ذلكم هو موطن البراءة المفقودة الذى يحيا فيه الفكر" (Derrida, Margins, p.27).

ولكى ينأى دَريدا بنفسه عن هيدجر، شرع فى ابتداع عدد من المصطلحات الفلسفية مثل (الاختلاف المرجئ(*)differance، الأثر(**) trace، كتابة أصلية archi ecriture، المكمل supple- ment، ومصطلحات أخرى عديدة) مُجابهًا ومُزيحًا بذلك مصطلحات هيدجر من مثل (حدث Ereignis، نور Lichtung، وأشباهها)(5). وفى حين تعبِّر مفرداتُ هيدجر عن إجلاله لما هو غير قابلٍ للوصف وما هو صامتٌ وخالدٌ- تعبِّر مفرداتُ دَريدا عن إعجابه الجارف بكل ما ينقسم(***)، وما يُراوِغ ويَتخفَّى ويَنعاد بناؤه سياقيًا باستمرار، فيرى أن هذه السمات هى ما يُضْرَبُ بها المثلُ من حيث كونها سمات الكتابة التى تختلف عن سمات الكلام، ومن ثم يقلب تفضيل أفلاطون (وهيدجر) للكلمة المنطوقة على الكلمة المكتوبة، وهو التفضيل الذى ينطوى على تمايزٍ. وبتشييده لهذه المصطلحات، يحاول دَريدا شغل الموقع الذى نَصَّبَ هيدجرُ نفسَه فيه بشكلٍ ضمنى، أىْ موقع المفكر ما بعد الميتافيزيقى، الأول، ونبى عصرٍ لم يعد يهيمن فيه الفرقُ بين الواقع والظهور على تفكيرنا إطلاقًا.

وإذ يتخلى دَريدا عن حنين هيدجر، يُحَرِّرُ نفسَه من تلك العناصر التكوينية فى فكر هيدجر التى تتآلف مع نزوعه العاطفى إلى الحياة الرعوية ونزعته القومية، وهى العناصر التى أفضت به فى النهاية إلى النازية Nazism. وبذلك حَالَ دَريدا دون استثمار هيدجر فى اليسار السياسى. إضافةً إلى أن دَريدا قام بتحويل سؤال هيدجر العاطفى "كيف نتتبع آثار إحياء ذكرى الوجود فى نصوص تاريخ الفلسفة؟" إلى أسئلةٍ شِبه سياسية من قبيل "كيف يمكن لنا أن نُقَوِّضَ subvertمقاصدَ النصوص التى تَتَقَوَّمُ بتعارضاتٍ ميتافيزيقية؟ وكيف يتسنى لنا فضحها expose من حيث كونها تعارضاتٍ ميتافيزيقية؟"، وكان هذا التحويلُ شديدَ الأهمية لأغراض نقاد الأدب التفكيكيين. لقد تَحَوَّلَ دَريدا عن استغراق هيدجر فى تتبع الأصول الفلسفية المعتمَدة the philosophical canon إلى تطويرِ تقنيةٍ يمكن تطبيقها على أىِّ نصٍّ تقريبًا، قديم أو معاصر، أدبى أو فلسفى. وهذه التقنية هى ما نطلق عليه "التفكيك".

تلعب كلمة تفكيك deconstruction دورًا محدودًا فى كتابة دَريدا كالدور الذى تلعبه كلمتى نقض abbau وهدم destruktion فى كتابة هيدجر. وبدايةً، لم تكن "التفكيكية"deconstructionism الشعارَ الذى اختاره دَريدا لفكره، مثلما لم تكن "الوجودية" existentialism الشعارَ الذى أطلقه هيدجر على تعاليمه التى بَثَّها كتابَه الوجود والزمان. غير أنه لَمَّا كان دَريدا قد نال شهرةً (فى البلاد الناطقة بالإنجليزية)- وهى الشهرة التى لم تجئ من طريق أقرانه

من الفلاسفة بل جاءت من طريق نقاد الأدب (الذين كانوا يَجِدُّون وراء وسائل جديدة لقراءة النصوص بدلاً من السعى وراء فهم التاريخ الفكرى فهمًا جديدًا)- فقد أصبح هذا الشعار (فى هذه البلدان) لصيقًا بمدرسةٍ فوجئ دَريدا بأنه صار رائدًا لها مما أصابه بالذهول(6). ويشير مصطلح التفكيك فى المقام الأول- كما استخدمه أعضاء هذه المدرسة- إلى الكيفية التى يمكن بها رؤيةُ السمات "العارِضة" accidental features فى نصٍّ بوصفها سماتٍ تجعل فحواه "الجوهرى" يَضِلُّ betray عن قصده المزعوم فيعتريه تقويض تلقائى(7).

وفى البداية نضرب مثالاً بسيطًا يوضح هذا الضلال، وليكن الدعوى الآتية: "لقد حُمِلْتُ على استخدام اللغة المبسطة exoteric والواضحة فحسب"، وبما أن مفردة (exoteric مبسطة) تعبير مقصور على فئة محدودة من الناس إلى حد ما، فإن الدعوى تضل عن قصدها. وبالطريقة نفسها تنطوى العبارةُ الآتية على تلاعبٍ: "ينتابنى اكتئاب شديد إذ أفكر كم من الوقت اعتدت على تضييعه فى الندم". إن نمطَ عباراتٍ من هذا النوع أو سياقَها أو الرنينَ الذى تبثُّه مفرداتٌ خاصة فيها تستخدمها هذه العباراتُ- تتضارب مع فحواها، أىْ مع ما تدَّعى قولَه. وكمثالٍ معقد نسبيًا عن سابقه، لنتأمل مناقشة دَريدا للمأزق الذى وَجَدَ هيدجرُ نفسَه فيه حين حاول التحرر من قبضة الميتافيزيقا فكان قوله عن الوجود ليس سوى إقرارِ مبدأ عام عن الموجود. إذ كان عليه أن يلجأ إلى مجازاتٍ من قبيل

"اللغة مسكن الوجود"، وهى مجازاتٌ تعود إلى فكرةٍ ادَّعاها هيدجر- من قبل- عن الوجود من حيث هو حضور، مقيمًا بذلك عند جذر الخلط بين الوجود والموجود. يعلق دَريدا:

وإنْ كان هيدجر قد فَكَّكَ بشكل جذرى هيمنة الميتافيزيقا بالتفكير فيما هو حاضر the present فإنما فعل ذلك كى يُفضى بنا إلى التفكير فى حضورِ ما هو حاضر.the presence of the present غير أن التفكير فى هذا الحضور يستعير لنفسه اللغةَ التى تفككه، وذلك اضطرارٌ ليس لأحدٍ أن يقرر الإفلات من قبضته بسهولة (Margins, p.131)

ويمكن تعميم تعليق دَريدا على هيدجر بالنحو الآتى: إنْ قالت امرأةٌ عبارةً من قبيل: "لابد أن أتخلى عن لغة ثقافتى بأكملها"، إنما تُنشئ عبارةً باللغة التى ألزمت نفسَها بالتخلى عنها. وسوف يظل الحال كما هو، حتى لو أعادت إنشاء عبارتها بطريقة استعارية وليست حرفية. وفى المقابل لو أراد أحدٌ عدم الكلام عن الموجود فهو مضطر إلى توضيح مقاصده على نحوٍ لا لَبْسَ فيه بعباراتٍ- فما من وسيلة غيرها- تُستخدم عادةً للكلام عن الموجود. وأيةُ محاولةٍ لفعل أىِّ شئٍ من النوع الذى أراد هيدجر أن يفعله سوف تُعَرِّضُ نفسَها للزلل. ويصل دَريدا إلى نتيجةٍ مؤداها أن علينا تجربةَ شئٍ يشبه، إلى حد بعيد، ما قد حاول هيدجر تجربته، غير أنه مختلف تمامًا(8).

يرى دَريدا محاولةَ هيدجر التعبيرَ عمَّا هو غير قابلٍ للوصف، مجردَ شكلٍ أخير وأهوج من أشكال النضال العقيم الذى يهدف إلى

استنفار اللغة للعثور على كلمات تكتسب معناها مباشَرةً من العالم، أيْ من اللالغة. وقد استمر هذا النضالُ منذ اليونانيين، غير أنه تعرَّض للإخفاق لأن اللغةَ كما يقول سوسير ليست سوى عمليات من الاختلاف(9). وهو قولٌ يعني أن الكلمات لا تنطوي على معنى إلا بسبب تأثيرِ كلماتٍ أخرى مغايرة لها. فكلمة "أحمر" لا تعني ما تعنيه سوى بمغايرتها لكلمة "أزرق" و"أخضر"، إلخ. وكلمة "الوجود" لا تعني شيئًا سوى بمغايرتها لكلمة "موجود"، بل وبمغايرتها لكلمات من مثل "الطبيعة" و"الله" و"الإنسانية"، والحق أنها لا تعني ما تعنيه إلا بمغايرتها لـ كل كلمةٍ أخرى في اللغة. فما من كلمةٍ تكتسب معنى بالكيفية التي كان يأملُ فيها الفلاسفةُ من أرسطو حتى برتراند رسل- أيْ كونها تعبيرًا بلا واسطة عن شيءٍ غير لغوي (انفعال emotion، مُعطى حسي sense-datum، موضوع فيزيقي physi-cal object، مثال idea، شكل form بالمعنى الأفلاطوني)(10).

ويشير دَريدا إلى الفلاسفة المتمركزين لوغوسيًا، فلاسفة يتشبثون بهذا الأمل في المباشَرة: "ليست أحادية المعنى Univocity سوى جوهر اللغة أو على الأصح هي الغاية من اللغة، وما من فلسفةٍ كان بقدرتها التخلي عن هذا المثل الأعلى الذي يعود إلى أرسطو. وما الفلسفة سوى هذا المثل الأعلى" (Margins, p.247). ولن يتحقق التحرر من هذا التراث المتمركز لوغوسيًا إلا بالكتابة والقراءة على نحوٍ يتخلى عن هذا المثل الأعلى. كما أن تدمير destroy هذا التراث لن يتم إلا برؤية أن كل النصوص التي يُنتجها تَخْدَعُ نفسَها

بنفسِها self-delusive؛ ذلك أنها تدأب على استخدام اللغةِ لعملِ ما لا تقدر اللغةُ على عمله. واللغةُ نفسُها إنْ جاز التعبير تُصيب بالضلال betray أيةَ محاولةٍ لتجاوزها, see Derrida, Writing, pp.278-81 .

ومن الطبيعى أن تجذب رؤيةُ اللغة على هذا النحو انتباهَ دارسى الأدب الذين أدمنوا ممارسةَ القراءة المغلقة من خلال النقد الجديد(II) New Criticism. إن نقاداً تشرَّبوا هذه الطريقة على مدى فترةٍ طويلةٍ قد أَلِفُوا تسليطَ الضوء على مواضع الالتباس، كما أَلِفُوا معرفةَ الكيفية التى يكون فيها للمعنى الحرفى معنى استعارى بالقدر نفسه (وبالعكس). كما اعتادوا أيضًا تحييد الشاعر ومقاصده وسياقه التاريخى من أجل ما أطلقوا عليه "الاشتغالات الداخلية فى القصيدة نفسها". وقد كانت القراءاتُ الدَريدية للنصوص الفلسفية مصدراً يتيح إمكان قراءاتٍ مماثلةٍ للنصوص الأدبية. غير أن هذه القراءات لن تكشف عن "الوحدة العضوية" organic unity التى كان ينشدها النقادُ الجدد بل ستكشف بالأحرى عن نقيض هذه الوحدة: أىْ عن عمليةٍ لانهائيةٍ من الانحلال الذاتى self-unravelling والضلال الذاتى والتقويض الذاتى. إن ما يدَّعيه دَريدا من أن لغةَ الميتافيزيقا منتشرةٌ انتشاراً واسعًا يجعل القراءةَ التفكيكية تَطَالُ نصوصًا ليس لها علاقةٌ- للوهلة الأولى- بأىِّ موضوعٍ فلسفى. وقد أفضى الانعطافُ الفلسفى بدى مان وتلامذته (مثل جايترى سبيفاك(*)، وهى مترجمة دَريدا وشارحته، ذات

المكانة المعتبرة) إلى اعتبار دَريدا مقدمًا لمنهج وليس لوجهة نظر خاصة، منهج بقدرته إنتاج مثل هذه القراءات. أما عن توظيفِ دى مان لدَريدا فكان حدثًا حاسمًا فى تطوير النزعة التفكيكية وانتشارها.

وقبل المضى فى مناقشةٍ تفصيليةٍ حول الكيفية التى تَوَسَّطَ بها دى مان بين دَريدا ودراسة الأدب فى الدراسات الأكاديمية الأمريكية، من الأفضل الوقوف على مزاعم دَريدا الفلسفية بمنأى عن استثمار نقاد الأدب لها. وهى المزاعم التى جعلها أقرانُ دَريدا من الفلاسفة موضوعًا لنقدهم الشديد له، والساخر أحيانًا. فقد انتقده فى فرنسا الفيلسوف جاك بوفُرس Jacques Bouverese وفى ألمانيا الفيلسوف يورين هابرماس Juren Habermas انتقادًا عنيفًا. غير أن النقد اللاذع اضطلع به الفلاسفةُ التحليليون الإنجليز والأمريكان، وهم أعضاء المدرسة الفلسفية التى هيمنت على العالم الأكاديمى الناطق بالإنجليزية منذ الحرب العالمية الثانية. إذ يرى معظم هؤلاء الفلاسفة الذين ورثوا تراثًا فلسفيًا بدأ مع معارضة الوضعيين المناطقة للميتافيزيقا (ليس بمعناها الواسع عند هيدجر، بل بمعناها الضيق الذى تغدو بموجبه الادعاءاتُ الأخلاقية واللاهوتية والميتافيزيقية "غير القابلة للتحقق" نقيضةً للادعاءات العلمية "القابلة للتحقق")- يرى هؤلاء الفلاسفة فى عمل دَريدا ارتدادًا ضارًا وطائشًا، ويُرثى له، نحو نزعةٍ غير عقلية.

ثمة اتجاهان أساسيان فى النقدُ الموجَّه لفلسفة دَريدا. أما

الاتجاه الأول فى هذا النقد فيرى أصحابُه أن مبادئ دَريدا تنطوى على نوعٍ من قياس الخُلف(*) reductio ad absurdum المفضى إلى إثارة الشكوك فى "النزعة الواقعية"- تلك النزعة التى تَدَّعِى أن لغتنا وفكرنا بكامله ما هما إلا مضمونٌ يُشَيِّدُه منذ البدء ويمنحه لنا العالمُ واللالغةُ. ومن ثم يَعتبرون دَريدا لغويًا مثاليًا؛ فشعارُه الذى يُقتبس عنه كثيراً- وهو: "ما من شئ خارج النص"(12)- لا يَدعمه شئٌ سوى حججٍ قديمة وباطلة قال بها من قبل باركلى Berkeley وكانط. فنرى مثلاً إلى ديفيد نوفيتز David Novitz- وهو من المنتسبين إلى هذا الاتجاه- يقول إن دَريدا يعتقد أن "استخدامنا للغة ليس مرهونًا بعالمٍ غير لغوى"(Rage, p.53)، وأن هذه النتيجة لا تلزم منطقيًا عن حقيقة "أننا لا نقدر أن نَخبر موضوعًا بصرف النظر عن تركيباتنا العقلية"، ذلك أنه "ثمة سبيل آخر قويم لقول إننا لا نقدر أن نَخبر موضوعًا بصرف النظر عن خبرتنا به"(Rage, p.50). وكما يقول نوفيتز "نحن نَدأبُ على مراقبة الموضوعات غير السميوطيقية أو غير اللغوية كى نتحقق بالتجربة مما إذا كنا قد وصفناها بشكل صحيح". ويرى أن تصرفنا على هذا النحو السالف يكشف عن "وجود عالم متجزئ، عالم غير سميوطيقى وغير لغوى... يَرْهَنُ بالضرورة وحتمًا ما نقوله، بل ويرهن تنظيمنا له وما نصطنعه من تمييز وتصنيف" (Ibid, p. 51).

وينشأ عن نقد نوفيتز تساؤلٌ (يصعب على دَريدا إنكاره) حول حقيقةِ وجود موضوعات غير لغوية تَرهن (بطرقٍ سببية وفيزيقية

شديدة الصراحة) سلوكَنا اللغوى وغيرَ اللغوى على السواء- هذا التساؤل يدحض افتراض دَريدا أن (وهذه كلمات نوفيتز) "تصوراتنا ومعانينا... لا تُمَثِّلُ أو لا تنقل أو لا تتطابق مع واقع غير لغوى، ومع مدلولٍ متعالٍ"[13] .(Rage, p.49) ومن الواضح أن هناك فجوةً بين القول بأن "س تَرهن ص" وأن "س تمثل ص أو تنقلها أو تتطابق معها". ويظن الفلاسفةُ "الواقعيون" أن بإمكانهم عبور هذه الفجوة، فيعتقدون أن تأثير البيئة السببى على السلوك اللغوى يمكِّننا من أن نصف ادعاء أن بعض كلمات اللغة "تتطابق" مع شيءٍ غير لغوى بأنه ادعاء يتمتع بحسٍّ سليم clear sense . أما خصومُهم- أىْ "المناقضون للواقعية" وغيرهم من المفكرين الذين يتغاضون عن الخوض فى مسألة الواقعية واللاواقعية لاستنادها إلى مفاهيم خاطئة[14]- فيعتقدون بعدم وجود مثل هذا الحسِّ.

وثمة مجموعة من الآراء داخل نطاق الفلسفة التحليلية- وهى آراء جديرة بالاحترام- تتفق على أن وجودَ علاقاتٍ سببية بين اللغة وغير اللغة لا يكفى لتقبل فكرة "التطابق بين اللغة والواقع". ووجهةُ النظر هذه، ضمنيةٌ عند فتجنشتين Wittgensteinوصريحةٌ فى كتابات فلاسفة اللغة السياقيين من أمثال دونالد ديفيدسن[15] Donald Davidson. وبذلك يمكن المحاجاةُ بأن آراء دَريدا ليست أكثر افتراءً- أو منافاةً للعقل- من آراء تلك الشخصيات الفلسفية البارزة[16]. وعلى ما تقتضيه هذه المحاجاةُ، يستبقى فتجنشتين وديفيدسون ودَريدا جميعُهم ما هو أصلى فى النزعة المثالية فى

الوقت الذى يتحاشون فيه افتراضَ باركلى وكانط القائل بأن العالم المادى ما هو إلا من خلق العقل الإنسانى.

غير أن معظم أتباع فتجنشتين وديفيدسون يتعاطفون مع الاتجاه الثانى فى انتقاد دَريدا، وهو اتجاهٌ معتدل إلى حد ما. ووفقًا لهذا الاتجاه، ينطلق دَريدا من موقف فلسفى يشدد بقوة على خصيصة الاكتفاء الذاتى فى اللغة، ويؤمن بأن (وهذه كلمات ويلفريد سيللرز Wilfrid Sellars) "إدراكَنا بكامله شأنٌ لغوى" (Science, p.160)، ويتبرأ كليةً ممّا يُطْلِقُ عليه ديفيدسون "ثنائية الهيكل والمحتوى"[17]. كما أنه يعلن عن موقفه بطريقةٍ تتسم بالإسراف والغلو مما يتيح لأتباعه المُضلَّلين- وهم معذورون فى ذلك- التوصل إلى استنتاجات بلهاء تنطوى على مغالطات. فعلى سبيل المثال يلحظ جون سيرل ملاحظة حاذقة مؤداها أن حقيقةَ كونِ اللغةُ نسقًا من الاختلافات "لا يفضى إلى تآكل الفرق بين الحضور والغياب"، طالما

أنى أفهم الاختلافات بين العبارتين الآتيتين "القطة على السجادة" و"الكلب على السجادة" على هذا النحو بالتحديد، لأن كلمةَ "قطة" حاضرةٌ فى العبارة الأولى وقتَ غيابها من العبارة الثانية، وكلمة "الكلب" حاضرةٌ فى العبارة الثانية وقتَ غيابها من العبارة الأولى... إن نسقَ الاختلافات، بصورة دقيقة، نسقٌ من أشكال الحضور والغياب .(world , p. 76)

وبتعميمٍ أكبر، يمكن أن نستوحى من فتجنشتين المحاجاةَ بأن الفلسفة "تدع كل شئ كما هو"(Investigations, part I,

(sect.124 ما عدا الفلسفة السابقة، وأن التخلى عن المطلب الميتافيزيقى المتعلق- على وجه الخصوص- بأحادية المعنى عبر مقابلته بمرجع غير لغوى (وهو ما يُطلِقُ عليه دَريدا "غائية اللغة... ذلك المثل الأعلى الأرسطى")- هذا التخلى لا يعنى هجران الفرق المألوف بين استخدام الكلمات استخدامًا أحادى المعنى نسبيًا واستخدامها استخداماً ملتبساً نسبياً(18). وإضافةً إلى ذلك، فالقولُ بأن الفرق بين الموضوعى والذاتى يتصل بالسياق والغرض، لا يعنى التنصل من هذا الفرق، بل يعنى مجرد تحذير من الاعتقاد بأن "الموضوعى" قد يعنى أكثر من "التفاعل بين الذوات". ويعبر سيرل Searleعن رأى معظم الفلاسفة التحليليين حين يقول "انتهينا إلى الاعتقاد بأن هذا البحثَ الشامل فى هذه الأنواع من الأسس (الأنطولوجية أو الإبستيمولوجية أو الظاهراتية من ذلك النوع الذى كان ينشده أفلاطون أو ديكارت أو هوسرل)، ذلك البحثَ الذى تَمَّ فى القرن العشرين تحت تأثير فتجنشتين وهيدجر فى الغالب- هو بحث مضلِّل". غير أنه يلح على أن "ذلك لا يعنى تهديداً للعلم أو اللغة أو الحس المشترك common sense بأية حال". (world, p. 77) ويرى سيرل أن مناهضة دَريدا للنزعة التأسيسية لا تأتى بشئ جديد وليس فيها ما يثير الاهتمام بوجه خاص. كما يرى أن السذاجة الفلسفية التى يتصف بها أتباعُ دَريدا تُفضى بهم إلى الظن بأن مناهضةَ النزعة التأسيسية تنطوى على نتائج تهزُّ أسسَ النقد الأدبى أو السياسة.

ولعل سيرل يثير بذلك مسألة الرفض الشائع عن النزعة التفكيكية: لماذا نعتقد أن التخلى عن المُثل والاجتهادات الأفلاطونية له عواقب ذات شأن على النواحى الأخرى فى الثقافة؟[19]. فعلى سبيل المثال، ما السبب الذى يجعلنا نعتقد أن العلم مكبَّل- كما يصر على ذلك دَريدا (متبعًا هيدجر)- بـ"قيود ميتافيزيقية أثَّرت فى تعريفه وحركته منذ نشأته"؟ لماذا لا نقول بدلاً من ذلك (مع رايشنباخ Reichenbach وبوبر Popper وديوى Dewey مثلاً) إن العلوم الطبيعية قد بذلت جهوداً طائلة حتى تتحرر من كثيرٍ من هذه القيود، وحتى تُهيئ السبيلَ نحو ثقافةٍ ما بعد ميتافيزيقية؟ ولا قدرةَ لنا على تتبع ما تثيره هذه التساؤلات من قضايا فى المساحة المفروضة لنا هاهنا، غير أن إثارة هذه التساؤلات تُعيننا على فهم علاقة دَريدا بالحياة الفلسفية فى عصره، كما تُعيننا أيضًا على فهم الكيفية التى استقبل بها متابعو الحركةِ النزعةَ التفكيكية سواء بالشك أو بالغضب[20]. وبعد هذا الاستطراد الشارح لعلاقات دَريدا بأقرانه من الفلاسفة، أعود إلى مناقشة الدور الذى لعبه بول دى مان بوصفه مروِّجًا لفكر دَريدا ووسيطًا بين هذا الفكر والنقد الأدبى الأمريكى.

كان دى مان- قبل احتكاكه بدَريدا- قد اقترح طريقةً فى قراءة النصوص الأدبية. ففى مقال "الشكل والقصد فى النقد الجديد الأمريكى" Form and Intent in the American New Criticism- وهو مقال كتبه فى مطالع الستينيات- يأسف دى مان لافتقار النقد الجديد إلى الطابع التاريخى والفلسفى، ويحَثُّ النقاد

الأمريكيين على الأخذ بـ"المناهج الأوربية"(Blindness, p.20 التى تجاهلوها حتى هذه اللحظة تجاهلاً تاماً. كما عبَّر دى مان عن أسفه لتفشى الجهل بهيدجر فى أمريكا، إضافةً إلى افتقار الأمريكيين بوجه عام إلى أية خلفية تاريخية فلسفية يقرؤن بموجبها النصوصَ الأدبية. وكان دى مان على حق فى اعتقاده أن عالم الثقافة الأوربية بكامله قد ظل محجوبًا عن المفكرين الأمريكيين، وكان ذلك نتيجةً من نتائج استخدام النقاد الجدد لـ"الأدب" بكيفيةٍ تستبعدُ التاريخَ والفلسفةَ، كما كان ذلك أيضًا نتيجةً لتبنِّيهم إعراضَ الفلاسفةِ التحليليين- وهو إعراضٌ متغطرس- عن قراءة هيجل أو نيتشه أو هيدجر. وقد أدى هذا العمى إلى استحالة إدراك ما يُطلِقُ عليه دى مان "البنية القصدية فى الشكل الأدبى" (.(Blindness, p.27 غير أنه ادَّعى أن النقاد الجدد انساقوا- على الرغم من نظرياتهم عن الشكل العضوى- إلى الاعتراف بطابعٍ من الانحلال الذاتى -self unravelling فى النصوص الأدبية:

لأن النقد الأمريكى كان ينقِّح من تفسيراته للنصوص باستمرار، لم يكشف هذا النقد عن معنى وحيد فيها، وإنما كشف عن تعددٍ فى الدلالات، تُعَارِضُ كلُّ دلالةٍ منها الأخرى معارضةً جذرية. فبدلاً من أن يُظْهِرَ هذا النقدُ النسيجَ الكلى فى النص الذى يندمج مع وحدة العالم الطبيعى نراه يُلقى بنا إلى عالمٍ مفكك الأوصال، عالمٍ من المفارقة التى تتأمل نفسَها وعالمٍ من الالتباس فى المعنى. وعلى اضطرارٍ منه تقريبًا يمضى هذا النقدُ بالعملية التفسيرية إلى الحدِّ

الذى تنفجرُ explode معه فى نهاية المطاف المماثلةُ التى يعقدها بين العالم العضوى ولغة الشعر .(Blindness, p. 28)

تؤشر انتقاداتُ دى مان اللاذعةُ للنقد الجديد على بدايةٍ مرحلةٍ من التغير المتسارع- والعنيف تقريبًا- فى لغة النقد الأدبى الأمريكى وفى افتراضاته المؤسِّسة له. وقد كانت الفرصةُ مواتيةً لذلك حينئذٍ، إذ صار النقدُ الجديد مع نهاية الستينيات لعبة مستهلكة. فضلاً عن أن عقد الستينيات كان يمثل فترةً ترعرعت فيها الراديكاليةُ السياسية داخل الجامعات. كما أن صلات النقاد الجدد بالحركات السياسية المحافظة (المبادئ المَلَكية التى نادى بها إليوت، والحنين إلى الجنوب الريفى) قد حُسبت ضدهم. كما قاد الانشغالُ المتزايد بالأفكار السياسية اليسارية الطلبةَ إلى الماركسية أولاً ثم إلى إدراكِ وجودِ تراثٍ فكرى أوروبى لا ينقطع عن قراءة ماركس، غير أنه تراثٌ كان قد تَعَلَّمَ قراءةَ ماركس ضد أرضية هيجل وفى ضوء نيتشه وهيدجر. كما أن ظهور كتاب فوكو نظام الأشياء The Order of Thinges وكتاب يورين هابرماس المعرفة والمصالح الإنسانية Knowledge and Human Interests- فى ترجمةٍ إنجليزية أوائل السبعينيات- ساعد الدارسين الأمريكيين على إدراك أن ثمة اتجاهًا فكريًا فى دراسة الأدب لا ينفصل عن الفلسفة ولا عن النقد الاجتماعى. حتى دَريدا، اعتبروه مفكرًا راديكاليًا يستحق التبجيل، على الرغم من أنه لم يضطلع بأى برنامج يسارى مستقل. وخلال عقد السبعينيات، كان من المسلم به- غالبًا- فى أقسام اللغة

الإنجليزية بالجامعات الأمريكية أن تفكيك النصوص الأدبية يتعاضد مع هدم المؤسسات الاجتماعية غير العادلة، وأن التفكيك كان- إذا جاز التعبير- إسهامًا متميزًا قام به أكاديميو الأدب فى الجهود التى تسعى إلى تغيير اجتماعى جذرى.

وبعد أن بدأ دَريدا زياراته السنوية لجامعة ييل، صار من المعتاد الكلامُ عن "مدرسة ييل" فى النقد الأدبى، التى تضم عادةً كلاً من هارولد بلوم Harold Bloom وجيوفرى هارتمان Geoffrey Hartman وهيلليس ميلر J.Hillis Miller، بالإضافة إلى دى مان ودَريدا. ولا يدل هذا التعبير على ما قد توحى به كلمةُ "مدرسة"، ذلك أن هؤلاء الرجال الخمسة على الرغم من الصداقة التى جمعت بينهم إلا أن بواعثهم وممارساتهم كانت متباينةً من طرقٍ عديدة(21). حتى هارتمان الذى كان كتابه الأول بالإنجليزية عن دَريدا وعنوانه وقاية النص (Saving the Text, 1981)، يختلف توظيفُه لدَريدا اختلافًا تامًا عن توظيف دى مان له، كما يصعب الاستشهاد بأعماله التالية كنماذج على التفكيك. وكان بلوم- الذى رَادَ مع هارتمان إحياءَ الاهتمام بالشعراء الرومانسيين أثناء عقد الستينيات- قد انعطف فى السبعينيات نحو الدراسات النظرية فنشر سلسلةً من الكتب المبتكرة مارست تأثيرًا حقيقيًا، بدايةً من كتابه المعنون بـ قلق التأثر the Anxiety of Influence (1973)(*). وكانت نظرياتُ بلوم عن التأثر الشعرى والتمرد ضعيفةَ الصلة بما كان يكتبه دَريدا (غير أنها تتواءم مع نظرية دى مان عن "العمى والبصيرة"). وفيما بعد، بذل

بلوم جهداً عظيماً كى ينأى بنفسه عن النزعة التفكيكية(22).

وعلى قدر ما كان بين هذه الشخصيات البارزة من تباينات، إلا أن تعبير "مدرسة ييل" صار علامةً على حدثٍ مهمٍ فى تاريخ النقد الأدبى الأمريكى. ففى غضون عقد السبعينيات تدفقت نخبة من حاملى شهادات الدكتوراه من أقسام الأدب بجامعة ييل وانتشروا على ظهر الأرض، حاملين الأفكار التى صارت متماهيةً مع النزعة التفكيكية. غير أن معظم هذه الأفكار قد بات من الواضح الآن أنها كانت أفكار دى مان على وجه الخصوص. فعلى قدر ما كانت معظم كتب النظرية الأدبية التى تحمل فى عناوينها كلمة "تفكيك" تحتشد حول دَريدا، كانت النصوص التى تقتبسها هذه الكتب فى الغالب- كنماذج إرشادية من النقد التفكيكى- تحمل كلها بصمةَ دى مان. لقد كان دى مان واحداً من أكثر معلمى عصره المحبوبين والمثيرين للإعجاب، كما كان من أكثر المفكرين تفرداً. ولو أن دَريدا لم يكن قد وُجِدَ، أو لم يكن قد صار معروفًا فى أمريكا، لَشَكَّلَ تلامذةُ دى مان مدرسةً شديدة الأهمية، من المحتمل أنها كانت ستحمل لافتةً أخرى سوى "التفكيك". ولو لم يوجد دى مان، فمن المحتمل أن العمليات التى وصفها جمبرشت Gumprecht بأنها "تحويلات النقد الفرنسى لنزعة مركزية اللوغوس إلى النظرية الأدبية الأمريكية" (العنوان الفرعى لكتابه المعنون بـ"تفكيك نظرية التفكيك" Decon- struction deconstructed) لم يكن لها أن تقع أبداً.

ولم يكن الطريق ممهداً تمامًا أمام عمليات التحول هذه. ويقتضى

فهمُ التوترات الناشئة داخل الحركة التفكيكية فحصًا للتوترات بين مواقف دَريدا ودى مان. يسلِّم دى مان ودَريدا معًا بأن النصوص تفكك نفسَها بنفسِها: ذلك أن لغتنا التى تتظاهر بأنها أحادية المعنى لا تقدر على تحقيق هذه الأحادية، أما القراءةُ المغلقةُ لأىِّ نصٍّ كان فستكشف عن إخفاقه فى الوصول إلى غايته المرجوة، إذ هناك تناقض مثبِّط تقريبًا بين الشكل والقصد[23]. وبينما أراد دى مان الإجابةَ على سؤالِ (ما الذى يميز الأدب ولغته؟)[24] لم يُثِرْ دَريدا هذا السؤال أبدًا، ذلك أن افتراضاته القبلية تَحُولُ تمامًا دون إثارته. إذ تقتضى هذه الافتراضاتُ القبلية فرقًا ديلثيًّا Diltheyan بين نوع اللغة التى يستخدمها العلم الطبيعى واللغة التى يستخدمها الأدب، وهو فرقٌ يجد فيه الدَريديون المناوئون لدى مان إشارةً حافلة باستدعاءِ بعضٍ من التعارضات الثنائية العتيقة والزائفة التى تنطوى عليها الميتافيزيقا (طبيعة/روح، طبيعة/حرية، مادة/عقل)[25]. ويستثنى دى مان الأدبَ من عملية الخداع الذاتى التى يرى دَريدا أنها تتخلل اللغةَ بأسرها. وإذن، تصبح مهمةُ الناقد الأدبى إيضاحَ أن النصوص الأدبية غير مضلَّلة undeceived ولا ينطبق ذلك على مؤلفيها بالضرورة. ويصف دى مان العلاقةَ بين الأدب والفلسفة بعباراتٍ من الصعب تخيل أن يستخدمها دَريدا:

إن التفكيك النقدى الذى ينتهى إلى اكتشاف الطبيعة البلاغية والأدبية التى ينطوى عليها سعى الفلسفة الحثيث نحو الحقيقة لعلى قدر من المصداقية، وليس من الممكن دحضه: ينتهى الأدبُ إلى أن

يكون الموضوعَ الرئيسى فى الفلسفة ونموذجًا على نوعٍ من الحقيقة تتوق إليها الفلسفةُ... وتنتهى الفلسفةُ إلى كونها عمليةً من تأمل هدم دعاواها على أيدى الأدب تأملاً لانهائيًا. (Allegories, p. 115)

وعلى عكس ما يقوله دى مان، لا يفترض دَريدا أن ثمة مجالاً من مجالات الثقافة، بما فيها "الأدب"، يمكن إعفاؤه من نقائص الفلسفة فيفلت بطريقةٍ أو بأخرى من الإلحاح على أحادية المعنى. وفى الغالب يفترض دَريدا النقيضَ، حين يقول إن "تاريخ الفنون الأدبية" قد "ارتبط" بـ"تاريخ الميتافيزيقا"، حتى مع الاعتراف أنه فى زمننا الحالى "يتم الإعلان عن استحالة اختزال الكتابة و... تقويض مركزية اللوغوس، أكثر من أى وقت مضى، فى قطاع محدد وفى شكل محدد من الممارسة الأدبية"(26). (Positions, p. 11)

وينشأ اختلاف دى مان عن دَريدا بخصوص هذه النقطة، حين ينتقد دى مان أو يبدو أنه ينتقد قراءةَ دَريدا لروسو. فأول ما يقوله إن دَريدا يخفق فى رؤية أن "روسو يفلت من مغالطة التمركز اللوغوسى بالقدر الذى تكون معه لغتُه لغةً أدبية"، كما يقول إن دَريدا "يظل غير راغب أو غير قادر على قراءة روسو بوصفه أدبًا" (Blindness, p. 138). وإحقاقًا للحق يلطِّف دى مان من حدة هذا النقد بقوله إن إساءةَ قراءةِ دَريدا لروسو- أىْ ما قام به من "تفكيكٍ لروسو الزائف عن طريق بصائر ظفر بها من روسو الحقيقى"- "تثير الاهتمام ولا تتعمد الإساءة". (Blindness, p.140) غير أنه لا يتضح ما إذا كان هذا الافتراضُ المتعلق بمقاصد دَريدا ينطوى على

ما هو أكثر من التحلى بالكياسة.

قد يتمثل الاختلاف الأكبر بين الرجلين فى أن دَريدا يحاول- فى آنٍ معًا- مقاومةَ كلٍّ من مشاعر الرثاء "الوجودى" عند هيدجر فى مرحلته الأولى واليأس الرؤيوى عند هيدجر فى مرحلته المتأخرة، فى حين يعرضهما دى مان فى ممارسته. وكما يلحظ كريستوفر نوريس، "تتناوب لغةَ دى مان أفكارٌ عن التضحية وخسران الذات ونكرانها" (De Man, p.xix). حتى على مستوى النبرة يبدو عملُه أكثر قربًا من عمل هيدجر منه إلى عمل دَريدا. وتُعتبر المقاطعُ الآتية نموذجًا على ذلك فى عمل دى مان، ويتكرر صداها كثيرًا فى كتابات تلامذته وأتباعه:

ومن ثم تصبح سمةُ الأدب المائزة له عدمَ القدرة على الفرار من حالة تفوق الاحتمال. (Blindness, p. 162)

وهاهنا (فى بعض نصوص روسو) لا ينشأ الوعىُ إطلاقًا عن غيابِ شئٍ ما، وإنما يشكِّله حضورُ اللاشئ. وتسمِّى اللغةُ الشعرية هذا الفقدانَ الفهمَ المتجدد أبديًا، ومثلما لا يملّ اشتياق روسو لا تملّ أبدًا هذه اللغةُ من إعادة تسمية هذا الفقدان، وهذه التسميةُ التى لا تعرف الكلل هى ما نطلق عليه الأدب... سوف يمضى العقل الإنسانى عبر انعطافاتٍ مذهلة كى يتجنب مواجهة "اللاشيئية التى ينطوى عليها كلُّ ما هو إنسانى". (Blindness, p. 18)

كل شئ فى الرواية (رواية بروست) يدل على شئ آخر غير ما يُمَثِّلُه، فعلى الدوام هناك شئٌ آخر يُقْصَدُ إليه. ومن البَيِّنِ أن

المصطلح الأكثر ملائمة الذى يُعَيِّنُ بوضوحٍ هذا "الشئ الآخر" هو القراءة. غير أنه لابد فى الوقت نفسه من "فهم" أن هذه الكلمة تَحول على الدوام دون الوصول إلى معنى لا يكفُّ بدوره عن المطالبة بأن نفهمه. (Allegories, p.47)

ومن النادر أن نصادف عند دَريدا مثل هذه النبرة التى تمجد الأدب من حيث كونه حائزًا على شجاعة الاعتراف بيأسه من نفسه. ففى معظم الأحيان تقريبًا، يروق لدَريدا موقفَ اللعب بل ويُعَدُّ هو نفسُه مثلاً عليه. وغالبًا ما يكون دَريدا بارعًا، وحتى لعوبًا، بطريقةٍ لا يكونها دى مان أبدًا. وعليه فقد حاول بعضُ معجبى دَريدا دَقَّ إسفين بين عمله وتوظيف دى مان له، بتأكيد الحسِّ الكئيب واللامبالى نسبيًا عند دَريدا، ذلك الحس بحتمية إخفاق مشروع الميتافيزيقيين المتعلق بأحادية المعنى- من حيث كونه نقيضًا للجدية المتجهمة التى يَرى بها دى مان هذا الإخفاقَ(27).

وهذه المحاولة التى تتفحص الغايةَ من الميتافيزيقا باستخفافٍ تَلقى هجومًا واستنكارًا من قِبل هؤلاء الذين ولاؤُهم الأساسى لدى مان وليس لدَريدا. وذلك موقف ميللر حين يناقش دى مان- فى كتابه المعنون بـ أخلاقيات القراءة(*) -The Ethics of Reading فيصف موقفه بأنه اجتهادٌ يتضح منه أن التفكيك لا يحدُّ- على سبيل المثال- من حرية الناقد فى توظيف استعارةٍ معينة بارزة فى نصٍّ ما توظيفًا يجعلها أساسًا لإعادة صياغة سياق هذا النص، فيتلاعب بها هنا وهناك من أجل أن يحقق الناقد أغراضه الخاصة. إن معاملة

التفكيك بوصفه مسألة "لعب حر" يعنى، كما يقول ميللر، إساءة قراءة عمل النقاد التفكيكيين. بل وسيعنى إساءةَ فهم الكيفية التى تُباشِرُ بها اللحظةُ الأخلاقية فعلَ القراءة أو تدريسَ النقد أو كتابتَه. وليست هذه اللحظةُ مسألةَ استجابةٍ لمضمون تيماتى يؤكد هذه الفكرة أو تلك من الأفكار الأخلاقية. إن هذه اللحظة تعنى أكثر من مجرد "يجب علىَّ"، أىْ تعنى أكثر من مجرد هذا الإلزام الجوهرى المسئول عن لغة الأدب بحد ذاتها... ليس التفكيكُ سوى قراءةٍ مخلصةٍ good read-ing لذاتها[28].(Ethics, p. 11)

وعلى ما يقوله ميللر، فالقارئ المخلص the good reader هو القارئ الحذر (الذى أشار إليه) دى مان... (والذى) سيعرف أن ما يتهيأ للحدوث فى كل فعل قراءةٍ ليس سوى نمطٍ آخر من أنماط قانون استحالة القراءة. ولا يحدث الإخفاق فى القراءة إلا ضمن حدود النص نفسه حدوثًا يتعذر تبريره. وحتمًا سوف يمتثل القارئ أو القارئة لهذا الإخفاق عند الشروع فى القراءة . (Ethics, p., 53)

يمثل ميللر حالةً من الحالات المتطرفة داخل الحركة التفكيكية، فى جناحها الدى مانى الراديكالى. أما الحالة المتطرفة الأخرى فيمثلها ستانلى فيش. إلا أن علاقاته بالحركة التفكيكية متقلقلةٌ فلا يَعتبره أحدٌ عادةً تفكيكيًا ولا هو يَعتبر نفسَه تفكيكيًا. ولكن لمَّا كان رأيه عن النصوص يتماثل مع الادعاء القائل بأنه ما من نصٍّ يحدد طريقةَ تفسيره فقد منحه خصومُ حركة التفكيك عضويةً شرفيةً فيها[29]. وهو استدماجٌ مقبولٌ ظاهريًا، نظرًا لأن فيش يتوافق بإخلاصٍ مع

وجهة نظر دَريدا وفتجنشتين وديفيدسون بخصوص اللغة.

ومن جانبٍ آخر، لا يجد فيش في وجهة النظر هذه ما يخيف، فهو لا يراها مؤديةً إلى عواقب أخلاقية وخيمة ولا إلى ممارسة نقدية متسلطة. يتفق فيش وميللر على أن اللغةَ ليست سوى لعبةٍ من الاختلافات، وأنه ما من كلمةٍ يمنحها حضورُ المرجع معنى تلقائيًا، وأن الموضوعيةَ ما هى إلا تفاعل بين الذوات. غير أن فيش لا يَعتبر "الأدب"– على خلاف ميللر ودى مان– ميدانًا لاستخدامِ نوعٍ خاص من اللغة (أىْ: سمة خاصة نطلق عليها "الأدبية")، كما لا يَعتبره ميدانًا لثقافةٍ تخوض صراعًا دائمًا مع ميدانٍ آخر ندعوه "الفلسفة". وعلى خلاف هيدجر ودَريدا، لا يرى فيش نهايةَ ميتافيزيقا الحضور حدثًا تاريخيًا له صبغةٌ عالمية، وإنما يَعتبر هذه النهايةَ مجردَ فرصةٍ مناسبة تُذَكِّرُ نقادَ الأدب بأنه ما من سبيلٍ للكلام عن "التفسير الذى يَفهم النصَّ فهمًا صحيحًا فيحول دون أىِّ التباس"، كما أن كل موضع فى النصِّ يضع النصَّ فى سياقات عديدة على قدر ما يجد أىُّ قارئٍ جدوى من وضع النصَّ فيها.

يصف فيش نفسَه بأنه "ذرائعى". ورؤيتُه للعلاقة بين الفلسفة والنقد الأدبى تشترك فى كثيرٍ من جوانبها مع رؤية جون سيرل؛ إذ يرى كلاهما أن خيبةَ الآمال التى تتعرض لها مشروعاتُ الفلاسفة ذات الطابع التأسيسى التقليدى وغيابَ ما يطلق عليه هيرش HIRSCH "المعنى المحدد"[30] (أىْ احتفاظ النص بمعناه حين تحرره من السياق)– ليست لهما عواقب فاجعة بالنسبة إلى عمل

الناقد الأدبى. وتبعًا لما يقوله سيرل وفيش، لو جعل أحدُنا فتجنشتين إطارًا مرجعيًا له فلن يكون بحاجةٍ إلى دَريدا إطلاقًا، ومع ذلك فمن المحتمل أن يستأنس بدَريدا (كما فعل فيش، ولم يفعل سيرل)(31). يضاف إلى ذلك أن فيش يكتب بكيفيةٍ تُقَرِّبُه من الكيفية التى يكتب بها دَريدا نفسُه، ولو أنها مختلفة عن تلك التى يكتب بها دى مان أو ميللر. ففى اللحظة التى ينتقد فيها فيش نشدانَ "معنى محدد" بقوله إن "أيًّا كان ما يفعله (المعلقون على نصٍّ)، فليس سوى مجرد تفسير يتخذ مظهرًا آخر، لأن التفسير- شئنا أم أبينا- هو اللعبة الوحيدة فى المدينة"- فى هذه اللحظة، نراه يعيد (بنغماتٍ أمريكية باردة وشعارية متضخمة) صياغة الأطروحة المركزية فى مقال دَريدا "البنية واللعب والعلامة"، أطروحة أن علينا التخلى عن "مفهوم البنية المتمركزة"، أىْ عن "مفهوم اللعب الذى تجذِّره أرضيةٌ تأسيسيةٌ؛ لعبٌ قد شكَّلته قاعدةٌ ثابتة ثباتًا جوهريًا ويقينٌ مطمئنٌ بنفسه، لعبٌ هو نفسُه وراء طائلة اللعب". (WRITING, P. 277).

وسوف يسلم بهذه الأطروحة معظمُ النقاد الذين لا يهتمون- مثلما يفعل فيش- بحمل لافتة "تفكيكيين"، بل ويشعرون بالرضى عن الدور المهم والمفيد الذى تلعبه النزعةُ التفكيكية فى الدراسات الأدبية. ذلك الدور الذى يسهم فى تحريرنا من فكرة "تفسير النص تفسيرًا صحيحًا- تفسير يمليه النصُّ نفسُه"، كما يحررنا من الفكرة المثالية التى تنادى بضرورة وضع النقد الأدبى على طريقٍ آمنٍ هو طريق العلم بتبنى بعض الأفكار المُثلى عن الصحة والسواء. وهو دور

يوضحه جيرالد جراف GERALD GRAFF على النحو الآتى:

> تشكل النظرية الأدبية المتداولة جهداً للتغلب على التعارض بين النصوص وسياقاتها الثقافية، ذلك التعارض الذى يعيق النقد والذى كان يسهر على حراسته (النقد الجديد). ولو أن هناك اتفاقًا بين التفكيكيين والبنيويين ونقاد استجابة القارئ والذرائعيين والظاهراتيين ومنظِّرى فعل الكلام والإنسانيين الذى يميلون نظرياً إلى العقلانية- فسيكون هذا الاتفاق على أن النصوص ليست مستقلة ومكتفية بذاتها وأن معنى أىِّ نصٍّ يعتمد بحد ذاته على تضمنه لنصوص أخرى وأطرٍ مرجعية ذات طبيعة نصية.
> (PROFESSING, P. 256)

إن التخلص من هذا "التعارض العائق" الذى أقامه النقاد الجدد يُعَدُّ- من وجهة نظر فيش- قيمة فورية أعانت التفكيكيين على إضفاء طابع فلسفى على النقد ولا يخفى ما فى ذلك من مضمون ذرائعى، كما ساعدت على ظهور فرع معرفى ثانٍ جديد يُدعى "النظرية الأدبية". وحال التخلص من هذا التعارض، سوف يحاجج فيش بأنه ما من حاجةٍ تدعو لقبولِ زعم دى مان أن كلَّ قراءةٍ مغلقةٍ ما هى إلا مسألةُ إعادةِ اكتشافِ استحالةِ القراءةِ. ومن وجهةِ نظرِ فكرةِ تعدديةِ الجماعات التفسيرية التى يتبناها فيش، يبدو هذا الزعمُ مجردَ قلبٍ للوحدة العضوية التى يحتفى بها النقاد الجدد، على نحو ما كان احتفاءُ نيتشه بالصيرورة (من وجهة نظر هيدجر) عبارةً عن مجرد قلبٍ لاحتفاء أفلاطون بالوجود.

إن التقابلَ بين نسخةِ ميللر المساندة لدى مان ونزعةِ فيش السياقية ذات الطابع الذرائعى والمرسَلة على علاتها لهو التقابلُ بين رؤيةٍ تتبنى الفلسفة بجدية زائدة ورؤيةٍ تعتقد أن تذويبَ التعارضات الثنائية التقليدية التى تنطوى عليها الميتافيزيقا مجردُ سياقٍ إضافى من الممكن أن تُزرع فيه النصوصُ الأدبية، سياق بلا أدنى امتياز خاص. وكما سيتضح من القسم التالى، تنطوى ممارسة النقد التفكيكى على التقابل نفسه. فعند كلا الفريقين، يوجد التأرجحُ نفسُه بين إلحاحٍ أخلاقى ونزعةٍ ذرائعية مرسَلة على علاتها، بين التفلسف كمهمة ضرورية وكسياق غير ملزم.

النقد التفكيكى

يبقى المقتطف الآتى من مقدمة ترجمة جايترى سبيفاك لكتاب دَريدا وهى الترجمة المعنونة بـ عن علم أنساق الكتابة ON GRAMMATOLOGY- واحداً من أفضل الطرق التى تصف الكيفيةَ التى يقرأ بها التفكيكيون النصوص:

أثناء قيامنا بفك شفرة نصٍّ ما على نحوٍ تقليدى، لو صادفتنا مفردةٌ يبدو أنها تُضمر تناقضًا غير قابلٍ للحل- واستنادًا إلى كون مفردة واحدة قد بدا أنها تشتغل أحيانًا فى النص بكيفيةٍ معينة وأحيانًا بكيفيةٍ أخرى، ومن ثم تبدو وكأنها فى موضعٍ لا يطاله غيابُ معنى موحد- فإننا نمسك بهذه المفردة. ولو بدا أن مجازًا يطمس ما ينطوى عليه من تضميناتٍ فسوف نمسك بهذا المجاز. وسوف نقتفى أثر مغامراته عبر النص، فنرى النصَّ فى طريقه إلى أن ينحلَّ من

حيث هو بنيةُ إخفاءٍ كاشفًا انتهاكَه لنفسهِ بنفسهِ وكاشفًا عدم قدرته علـى الجـسم (DERRIDA, ON GRAMMATOLOGY, P. IXXV).

ويقدم ميللر فى مقالةٍ له مثالاً على هذا النوع من القراءة الذى ذكرته سبيفاك. ففى مقاله "نسيج أرياكنى الممزق" ARIACHNE'S BROKEN WOOF يستنطق ميللر مقطعًا من تُرويْلوس وكِريسايْدى TROILUS AND CRESSIDA فيدَّعى أنه، يبرع فيما يقدمه من تضمينات تنطوى على انقسام العقل MIND إلى قسمين حين ينشطر سطرٌ المونولوج السردى المستقل ليغدو سطرًا مزدوجًا فى شكل ديالوج. ففى اللحظة التى يصير فيها اللوغوسُ LOGOS الواحدُ اثنين تلتئم أو تنقطع نزعة مركزية اللوغوس الغربية بكل طياتها أو إلزاماتها- المدار الناقص (ARIACHNE'S BROKEN WOOF, P.44.

وها هو ذا المقطع:

ترويلوس: أهذه هى؟ كلا، إنها كريسايدى صاحبة ديوميد:/لو أن للجمال روحًا، فهذه ليست هى:/لو أن الأرواح تفى بالعهود، ولو أن للعهود قدسيةً؛/ولو أن القدسيةَ تُبْهِجُ الآلهةَ:/لو أن لما هو متحدٌ فى ذاته قاعدةً./فهذه ليست هى: يا لجنون الاستنباط!/أن تؤيد العلة نفسها وتتناقض مع ذاتها فى آنٍ واحد!/برهان ذو وجهين: حيثما يمكن للعقل أن يتمرد/دون أن يخسر نفسه وحيث يظفرُ الخسران بالعقل كله/دون تمرد. هذه كريسايد وهى ليست بكريسايد:/داخل

روحى، تتأجج حرب/بسبب هذه الطبيعة الغريبة، حين ينقسم الشئ الواحد المتحد/فيغدو بُعْدُ ما بين طرفيه أبعد مما بين السماء والأرض:/ومع ذلك فإن هذا الفاصل الشاسع الاتساع/لا ينفتح ليسمح بمرور النسيج الذى حاكته أرياكنى ببراعة ونَكَثَتْ به/بحق الواقعة، وآه من الواقعة المؤكدة كأبواب عالم بلوتوس السفلى/إن كريسايدى لى، يربطها بى رباط السماء/بحق الواقعة المؤكدة كالسماء/فقد زلت روابط السماء، وانحلَّت، وفُقدت/ربطت الأصابع الخمسة برباط آخر/وما تبقى من أشلاء إخلاصها، وقطرات عشقها/ما تبقى من أشلاء، وفتات، وكسيرات، وتذكاراتها الزائفة/ما تبقى من ولائها المتآكل، صار رهن ديوميد(*).

يستفيد ميللر من حقيقة أن مفردة ARIACHNE تندمج فيها مفردةُ ARACHNEبمفردة ARIADNE بوصفها مفتاحاً للطريقة التى تكون بها "قضيةُ الميتافيزيقا الغربية برمتها... محل تساؤل فى تجربة تُرويْلوس وفى كلامه" .(P.47) ويُجمل ميللر ببراعةٍ نقدَ دَريدا لنزعة مركزية اللوغوس حين يقول "إن احتمالية أن تكون اللغةُ بلا مصدرٍ وبلا أساسٍ ولا يُنَمْذِجُها أيُّ عقلٍ إلهى أو بشرى، بل الأصح أنها تُنَمْذِجُهما بشكل قسرى- هذه الاحتمالية تظهر حين تتنازع لغتان مندمجتان مختلفتان على الهيمنة داخل عقل واحد" .(P. 39)

ويقول ميللر إن ما قد رآه تُرويْلوس نتيجةً من نتائج "إمكانِ تزامن نسقىْ علامةٍ متناقضين يتمركزان حول كِريسايْدى"، وأن "كلاً من نسقى اللغة هذين- على حدة- يستقيم عقلاً استقامةً تامةً، أما

اجتماعهما معًا فى عقل واحد فذلكم هو الجنون... هذه النتيجة تَتَحَدَّدُ بوصفها استحالة الكلام سواء على المستوى الحقيقى أو على المستوى الزائف" .(PP.47-8) ويقصد ميللر بذلك أن "قضية الميتافيزيقا الغربية بكاملها" قد شيَّدها "الحلمُ بأحادية المعنى" بتكوين فكرةٍ مثالية عن اللغة (من المحتمل أنها اللغةُ المثالية الوحيدة، لغةٌ لم نتحدث بها بعد، غير أنه يمكن من حيث المبدأ الحديث بها)، لغةٌ تتيح إمكان الوصف غير الملتبس لكل الحالات المحتملة. وهذه اللغةُ ستمكِّن البحثَ التجريبى من الفصل بين أىِّ زوج من أزواج التعارضات المتناقضة، ولن يدع القيام بهذا الفصل أرضًا دون استقصاء ولا سؤالاً دون إجابة. يطالبنا ميللر برؤية نص شكسبير بوصفه عَرْضًا للطريقة التى يكون بها هذا الحلمُ محلَّ تساؤلٍ عن طريق خيانة كِريسايْدى الواضحة؛ مما يترتب عليه- بتعبيرات ميللر- مساءلةُ الحلم بـ"نظام أخلاقى وسياسى وكونى تعود سُنَنُه بكاملها إلى الله" .(P.48)

إن خيانة كِريسايْدى المحتملة تمكننا من القول بأن الجنون- بما يشير إليه من عدم القدرة، وإن تكن مؤقتة، على تحديد المرشَّح للقيام بدور اللغة المثالية- ليس مجرد ضلالٍ داخل نسقٍ محافظٍ على النظام وإنما هو ضلالٌ يتغلغل بطريقةٍ أو بأخرى حتى جذور الأشياء. ويرى ميللر فى التفكيك فعاليةً تهيئ السبيل إلى هذه الإمكانية. فى الفقرات الختامية من مقالته ARIACHNE يكتب ميللر:

إن "التفكيك" من حيث كونه إجراءً لتفسير نصوص تنتمى إلى تراثنا

ليس اجتزاءً يتحرّى آثار هذا التشقق الذى ينتاب الديالوج (=ثنائية الصوت- م)... يحاول التفكيك بالأحرى قلب التراتبية المتضمنة داخل العبارات التى تم تحديد العنصر الديالوجى فيها. إنه يحاول أن يحدد ما هو مونولوجى (=أحادى الصوت- م)، وما هو متمركز لوغوسيًا، بوصفه نتيجةً مستمَدَةً مما هو ديالوجى بدلاً من كون المونولوجى إثباتًا نبيلاً يغدو معه ما هو ديالوجى تشويشًا وظلاً ثانويًا لضوء أصلى يُنْشِئُ هذا الظلَّ. يحاول التفكيكُ القيامَ بقلقلةِ عملية الإبدال التى ينطوى عليها السابقُ واللاحقُ، وهى قلقلةٌ تعقبها إزاحةُ نسقِ الميتافيزيقا الغربية بكامله إزاحةً ارتجاجية .(PP.59-60)

ويشيع فيما بين التفكيكيين افتراضُ ميللر أن نتيجة التشكك فى نزعة مركزية اللوغوس لا تعدو قلبًا للتراتبات السالفة. غير أن أىَّ افتراضٍ من هذا النوع سيقع فى إشكال واضح. فادِّعاء أن النظامَ ظاهرةٌ ثانويةٌ مصاحبةٌ لانعدام النظام وأن سلامةَ العقل ظاهرةٌ ثانويةٌ مصاحبةٌ للجنون، وأن الاختيارَ العقلانى بين بدائل لا تنطوى على التباسٍ ظاهرةٌ ثانويةٌ مصاحبةٌ للالتباس- هذا الادعاءُ يستبقى الفروقَ بين الجوهر والعَرَض، بين الواقع والظهور كما هى، وهى الفروق المميزة لنزعة مركزية اللوغوس. إن اللجوءَ إلى فكرة "الظاهرة الثانوية المصاحبة" (أو بكلمات ميللر، "النتيجة المشتقة") يُعَدُّ عائقًا أمام مَنْ يأخذون بعين الاعتبار تحذير هيدجر من أن الأفلاطونية المقلوبة تظل نزعة أفلاطونية(*).

إن ميللر- الذى يميل إلى متابعة دى مان فى الإيمان بأن القراءة

المغلقة للنصوص الأدبية تفضى على الدوام إلى الكشف المتكرر عن "اللاشيئية التى ينطوى عليها كل ما هو إنسانى"- لا يعوقه شئ. غير أن معظم التفكيكيين الآخرين سيقولون إن قلب التراتب- بهذه الكيفية- لا يكشف عن العلاقات الـ"حقيقية" بين الأفكار المتعارضة بل يقوم بمجرد اختبارات/محاولات لرؤية ما يحدث حين تُرَجُّ الأشياءُ بعنفٍ عن طريق قلب طرفها الأعلى إلى الأدنى. ومن ثم يحاجج بالكين J.D.BALKIN، وهو منظِّر قانونى تفكيكى، بأن

الغايةَ (من قلب التراتبات) ليست تأسيسَ أساسٍ مفهومى جديد يتسم بالرسوخ، بل الأصح أنها بحثٌ فيما يحدث حين ينقلب النظام المعطى و"الحس المشترك"... COMMON SENSE إن تفكيكنا سوف يبين أن حالة الامتياز المنعقدة للحرف "أ" ليست سوى صورة مضللة من الحرف "أ" الذى يعتمد على الحرف "ب" بالقدر نفسه الذى تعتمد به "ب" على "أ"(DECONSTRUCTIVE PRACTICE, PP. 746-7).

وهذا التقابل بين مَنْ يرون قلبَ التراتبات التقليدية جزءًا من استراتيجية فلسفية هائلة ومَنْ يرونه مجرد أداة تقنية مؤقتة- هذا التقابل يماثل تقريبًا التقابل الذى رسمنا حدوده سابقًا بين دى مان وفيش. فكلا التقابلين يُعَدَّان مثالاً على الاختلاف بين تبنى وجهة نظر جديدة مؤسَّسَة على قلب التعارضات التقليدية، ومعاملة كل من نظام "الحس المشترك" وقلبه من حيث هى خيارات حية، أو من حيث هى سياقات صالحة يتموضع النصُّ داخل حدودها على قدم المساواة.

إن المقاربة "الدى مانية" التى تمثلها خير تمثيل مناقشةُ ميللر لحديث تُرويْلوس نجدها أيضًا فى مقالة لسينتيا تشيز Cynthia Chase عن دانييل ديروندا Daniel Deronda، بعنوان "تحلل الأفيال" .Decomposition of the elephants ومثلما فعل ميللر، تتخذ تشيز نقطةَ انطلاقٍ لها سطرًا فى النص يبدو فيه اليقينُ الفلسفى المألوف محلَّ تساؤل. لقد كان مثال ميللر يتعلق بقانون اللاتناقض، أما مثال تشيز فيتعلق بقانون السببية. وترى تشيز أن هذا القانون يُوضع موضعَ المساءلةِ فى رسالةٍ إلى ديروندا أرسلها هانز ميريك Hans Meyrick صديقه الطائش اللعوب، وذلك فى مقطعٍ يشير فيه ميريك إشارةً معزولة ووهمية إلى "الأسباب الحالية التى بمقتضاها وقعت نتائج فى الماضى". وبينما تُعتبر عبارة "هذه كريسايْد وليست كريسايْد" صورةً مصغرة لمسرحية شكسبير، وهو أمر قابل للمناقشة- تبدو عبارة ميريك مجرد هامش على مركز رواية إليوت. ومع ذلك تقدم تشيز قراءةً للرواية، وتقول إن ما "يقترح" عليها هذه القراءةَ رسالةُ ميريك إلى ديروندا، تلك الرسالة التى تنطوى على السطر الذى نحن بصدده. وتحتذى تشيز هاهنا حذو كل من دى مان ودَريدا، إذ إن العديد من مقالاتها تعتمد على استخدام فقرة معزولة وهامشية على نحو واضح بوصفها عتلةً لـ"تفكيك" النص بكامله(*).

يكتب ميريك إلى ديروندا الآتى: ردًّا على تصورك الإجمالى عن التحركات الإيطالية ورؤيتك لقضايا العالم عمومًا، ربما أقول-

بمقتضى الظروف الحالية فى الوطن- إن الرأى السائد الأكثر حكمةً فيما يتعلق بنتائج الأسباب الحالية يتمثل فى "سوف يتكشف الأمر بمرور الزمن". أما فيما يخص الأسباب الحالية التى بمقتضاها وقعت نتائج فى الماضى، فمن المفهوم الآن أن البرقيات الخادعة التى وصلت مؤخراً قد تسببت فى طاعون الماشية العام الماضى- مما يدحض فلسفةً لا تستحق هذا الاسم، فلسفة تبرر دفع التعويض للفلاحين.

وتقول تشيز إن رسالة ميريك "تضطلع بتفكيك الرواية"، وأنها "تقترح تفسيراً للرواية يتعارض جوهريًا وجذريًا مع تبريرات المصالحة التى يقوم بها راويها"، وأنها "تضطلع بنموذجٍ على روحٍ وأسلوبٍ يتسامى عليهما البطل (ديروندا)" (Decomposition, pp. 157-8). ففى حين يقدم إليوت الرسالةَ بوصفها ما تطلق عليه تشيز "بؤرةً للتقليل من شأن الخطاب الساخر"، أىْ بؤرة تكشف عن الاختلاف الصارخ بين نزعة السخرية عند ميريك ورزانة ديروندا- حين ذلك تقرأ تشيز الرسالةَ بوصفها "تبريراً دقيقًا على نحو مدهش للبنيات الخطابية" (ibid., p.160) وبوصفها أيضًا

تفكيكًا لقصة الراوى، ومن ثم تفكيكًا للقصة بوجه عام- إنها تفكيكٌ لكلٍّ من التاريخ بنسقه الذى ينطوى على افتراضات البنيات التمثيلية والغائية، وللخطاب discourse باحتياجه المحايث إلى إنشاء معنى ضمن حدود السياق والمرجعية. (ibid., p. 159)

وكما حدث عند ميللر، يتم هاهنا وضعُ "قضية الميتافيزيقا الغربية

بكاملها" موضعَ المساءلة، ويتم ذلك هذه المرة عن طريق استدعاء مقاطع تبدو عارضة- وليست ملزمة- إلى مركز الاهتمام النقدى.

لكن، بينما تدع قراءةُ ميللر لحديث تُرويْلوس فضاءَ المسرحية الدرامى غير منتهك (بما أن القراءة لا تنقطع فى مراوحتها بين تُرويْلوس العاشق الحيران وتُرويْلوس بما هو خلقٌ شكسبيرى) فإن تشيز تصل إلى نتيجتها عن طريق اعتبار مغامرات ديروندا بناءً مُخْتَلَقًا لحياةِ رجلٍ واستيهاماتٍ من ابتكار إليوت، على حد سواء. إنها تُوظِّف عبارةَ ميريك كى تعيد وصف "تشويه distortion مبدأ السببية الذى يستشعره القارئ" حين تكشف أمُّ ديروندا له عن سر مولده: "إن ما يشعر به القارئ يتمثل فى الآتى... بسبب تآلف ديروندا القوى مع الديانة اليهودية، فقد انتهى إلى كونه يهودى المولد". وتدعى تشيز أن "رسالة ميريك.. تُعَيِّنُ إشكالية البحث الأساسية: إذ لا تكمن الإشكالية هاهنا فى انتهاك أعراف النوع أو مصداقيته بل تكمن فى تفكيك مفهوم السبب" .(ibid., p.161) وكما تقول، طالما أن "إفشاء أصول ديروندا... يَظهر كنتيجةٍ لمقتضياتٍ سرديةٍ" فيمكننا القول إن "أصله يُعَدُّ نتيجةً من نتائج هذه المقتضيات" .(ibid., p. 162)

ويمكننا القول بذلك فحسب، لو أردنا المراوحة بين سلسلتين سببيتين- سلسلة منهما تصفها الرواية والأخرى تنتجها الرواية. تقرأ تشيز رسالة ميريك بوصفها دعوةً إلى فعل الآتى وكفى: التركيز على "العلاقة المتناقضة بين مزاعم الأدب الواقعى والاستراتيجية

السردية التى تم توظيفها بالفعل" .(ibid., p. 163) وتذكرنا هذه العلاقةُ المتناقضةُ بالتعقيد المحير الذى كثيراً ما قد ناقشه فلاسفة العلم: ما يُعَدُّ سياقًا سببيًا يرجع إلى اختيار العلماء (ساردى هذه السياقات) للمصطلحات التى يصفون بها كيانات يقال إنها تلائم السياق. وبكلمات أخرى، تتفاعل الفرضيةُ المتعلقة بالعلاقات السببية مع الافتراضات المتعلقة بالكيفية المُثلى لتقسيم التدفق المستمرflux إلى كيانات منفصلة. وفيما ترى تشين، "تحمل الصفاتُ المميزةُ سلطانَ الهوية بقدر ما تُعْزَى الهويةُ إلى نسقٍ يقتضى ضمنًا مبدأ السببية، يكون السلوكُ فيه عائداً على نحوٍ سببى إلى الهوية". وهذه المسألة الفلسفية الضخمة- ومؤداها أن بقدرة المرء تشييد العديد من القصص السببية بقدر ما يجد من مصطلحاتٍ يصف بها أبطال هذه القصص، والعكس صحيح- تُعَدُّ تلك المسألة الفلسفية مثلاً على السخرية التى تنقلها رسالة ميريك. إن فلسفة العلم- إذا جاز التعبير- تقف دائمًا على شفا السخرية من المنجزات العلمية، مثلما الحال فى النقد الأدبى (الذى لا يكف عن الدوران- كما يحلو له أن يفعل- بين وجهةِ نظرِ الشخصية الأدبية ووجهةِ نظرِ مبدعها، أو بين كليهما ووجهةِ نظرٍ ثالثة تُعزى إلى اللغة التى لا مفر من أن يستخدمها المبدع) فالنقد الأدبى يقف دائمًا على شفا السخرية من النصوص الأدبية. وبدرجة أكبر عمومًا، فالفلسفة- التى نعتبرها قدرةً سقراطيةً على مساءلة المألوف وقدرةً على إنتاج أشكال مقلوبة مفارقة لهذا المألوف- تقف دائمًا على شفا السخرية من نتاجات

سائر مجالات الثقافة. وحين يميل النقد الأدبى إلى التفلسف، وحين يدرك النقاد ما تتسم به إعادات الوصف وأشكال القلب من راديكالية وغلو على يد فلاسفة محدثين (وبصفة خاصة نيتشه وهيدجر)- حين ذلك يتخذ النقدُ نبرةً ساخرةً. وتُعَدُّ مقالة تشيز نموذجًا على النقد التفكيكى؛ إذ يتخللها إدراكٌ ساخرٌ مفادُه أن الفكرَ طيعٌ مثلما اللغة، وأن اللغة طيعة على الدوام، إدراكُ أنه ما من وصفٍ فى اللغة إلا وهو أكثر من مجرد مكانِ سكونٍ مؤقت، أكثر من مجرد شئ يمكن أن نمتطيه.

تُعَدُّ مقالة تشيز نموذجًا على النزعة النقدية عند دى مان بوجه خاص، على الرغم من أنها تخلط فيها نبرةً دَريدية ساخرة بتلميحات عن العجز الإنسانى. وفى غير موضعٍ، تقول تشيز: "على قدر ما تكون النصوصُ الأدبية نصوصًا فلسفية، فإنها تغدو مثالاً على الطابع المتضارب الذى تنطوى عليه اللغةُ أو "استحالة القراءة" التى "لن يمكن التمادى فى معاملتها باستخفاف"(32) (Decomposing Figures, p.4). وبالكتابة عن رواية إليوت، يتصارع فى ذهن تشيز أمران: الدهاء الذى اكتسبته من أمثال ميريك ورزانة دى مان فيما يلمح إليه من "لا شيئية كل ما هو إنسانى". فعلى سبيل المثال، بعد أن أوضحت تشيز ببراعةٍ أن الرواية "تُقصى الإنجازَ الحاسم (نشاط ديروندا الصهيونى) إلى مستقبلٍ خيالىٍ بعد نهاية القصة"، تختتم فقرتها بإقحامٍ آخر لقولٍ من أقوال دى مان البائسة. تزعم تشيز أنه "من المسلم به ضمنًا (فى الرواية) **أن قدرة اللغة على الإنجاز**

تعد ضرباً من الخيال يتساوى وقدرتها على التأكيد"[33] (De-composition, p.171). ونرى هاهنا مرةً أخرى التوترَ القائم بين الادِّعاء المعتدل الذى يرى إمكانية تحريف التراتبات والأنظمة الفلسفية التقليدية وقلبها ووضعها فى مأزق، وبين الادعاء القوى بأن هذه القابلية للتطويع ليست إلا علامةً على المأزق الرهيب الذى تجد الموجوداتُ البشريةُ نفسَها فيه. ذلكم هو التوتر- الذى وصفناه أعلاه فى العلاقة المتعارضة بين فيش ودى مان- بين النزعة الذرائعية المرسَلة على عواهنها والإلحاح الأخلاقى. فالتوتر بين ميريك وديروندا، بين الهزل والرزانة، ينعاد إنشاؤه فى مناقشةِ تشيز لهذا التوتر.

ونفس التوتر يظهر بشكل مختلف، إلى حد ما، حين يحاول التفكيكيون الرد على الاتهام المتكرر بأن النقد التفكيكى آلى ورتيب[34]. وبحسب هذا الاتهام، تثير كلُّ قراءة تفكيكية لـ كل نص أدبى قضيةَ رأس الملك تشارلز: أىْ "قضية الميتافيزيقا الغربية بكاملها". فالجهد الذى يقوم به التفكيكيون لقلب التعارضات الثنائية المتراتبة يصبح الآن- وكثيراً ما قيل ذلك- مثيراً للملل الذى يَعْدِلُ ما تثيره التعرياتُ المخجلة التى يقوم بها الفرويديون للكشف عن الثنائية الجنسية الكامنة فى البشر. وبحسب هذه الرؤية ينتهى النقدُ التفكيكى إلى كونه مجرد تنويعة تنضاف إلى النقد التيماتى، تنويعة تستعير تيماتها من هيدجر بدلاً من فرويد.

ورداً على هذه الاتهامات قال جوناثان كلر (وربما يظل تقريره

التقرير الأعمق بخصوص عواقب النظرية التفكيكية على النقد التطبيقى) إن "النقد التفكيكى ليس تطبيقًا لدروس الفلسفة على الدراسات الأدبية وإنما هو استكشاف المنطق النصى فى النصوص الأدبية"(35) (On Deconstruction, p. 212). ومن وجهة نظر كلر، فهؤلاء الذين يوظفون رؤية سوسير وفتجنشتين عن اللغة- مثلما يفعل فيش بروحٍ من نزعةٍ ذرائعيةٍ مرسَلة- يجافون الهدف. ومن الغلط اعتبار اهتمام دَريدا وهيدجر بميتافيزيقا الحضور مماثلاً لاهتمام ماركس بالصراع الطبقي واهتمام فرويد بالجنسية، أىْ من الغلط اعتباره مجرد إحلالِ سياقٍ إضافى قد يساعد على تصنيف هذا النص الأدبى أو ذاك ضمن حدوده. وبالنسبة إلى كلر، كما هو الحال بالنسبة إلى سبيفاك فى الفقرة المقتبسة أعلاه، ليس التفكيكُ مجرد سياقٍ اختيارى وإنما هو طريقة للوصول إلى ما يحدث فعلياً. يأخذك التفكيك إلى داخل النص، على نحو لا يفعله النقد الماركسى أو الفرويدى.

ويفتح هذا الادعاءُ علبةَ الديدانِ الفلسفيةِ نفسَها التى تفتحها المناقشةُ الواقعية/الذرائعية الدائرة بين فلاسفة العلم. وتتعلق هذه المناقشةُ بما إذا كان العالِم يكتشف شيئًا وُجِدَ من قبل فى العالَم بانتظار أن يتم اكتشافه، أم أنه يعطينا مجرد طريقةٍ أصلح لوصف العالَم، وأصلح لأغراض دقيقة ومحددة. وعلى نحوٍ مماثل، يجعلنا كلر نتساءل عمَّا إذا كان ما يدعوه الناقد التفكيكى "منطق النص" هو شئ موجود فى النص بانتظار إخراجه، أم هو مجردُ طريقةٍ تُلائِمُ

وصفَ النص لأغراض نقدية محددة. إن ذرائعيًا مثل فيش سوف يستبعد هذه المسألة من حيث كونها مجرد مسألة "ميتافيزيقية"، ومن حيث كونها اختلافًا لا يفضى إلى أىِّ اختلاف. سيقولون إن محك المقال النقدى تحقيق أغراض الناقد. غير أن كلر يلح على تناول المسألة بجدية. فمن المهم بالنسبة له التأكيد على أن "النصوص تُحَوِّلُ- بدرجاتٍ مختلفة من الوضوح- الفعاليات التفسيرية ونتائجها إلى تيمةٍ لها، ومن ثم تمثِّل سلفًا الدراما التى تُحَفِّزُ تقاليدَ نقديةً يتم بموجبها تفسيرُ هذه النصوص"، ومن المهم أيضًا تمييز قراءات النص من النص نفسه.(On Deconstruction, pp. 214-5)

وللحفاظ على هذا التمييز يضطر كلر إلى ادعاء أن النص ينطوى على قدرة "هدم" القراءات السابقة "من خلال قوة عناصره الهامشية". لابد لكلر من زعم أن الناقد يقوم ببعض الاكتشاف وأيضًا بعض الابتكار، وأنه ليس بالمستطاع تنحية الفرق بين الاكتشاف والابتكار ولا الفرق بين النص والقراءة باسم عقلانية متفتحة ذات طابع ذرائعى.

غير أن التقنية التفكيكية- كما يحلو لسيرل (World, p. 77) وآخرين أن يذكروا- تُعَدُّ حلاً شاملاً للفروق بين الجوهر والعَرَض، بين الفحوى والعلاقة، ولا صلة لها بما يستخدمه التفكيكيون أنفسهم. وهكذا فمن غير الواضح كيف يقدر كلر على المحاجاة بادعاء أن ثمة "منطقًا" موجودٌ حقًا من قَبل فى النص، ينتظر النقادَ التفكيكيين كى يكشفوا عنه. ومع ذلك ففى الصفحات الأخيرة من كتابه عن التفكيك

يفترض كلر أنه لن يختبر الأمر؛ ذلك أنه عند موضع محدد لابد للإيمان أن يحل محل الجدل. ففى فقرةٍ تعقيبيةٍ يكتبها دى مان عن قصيدة شيلى فيقول إن "انتصار الحياة ينبهنا إلى أنه ما من شئٍ سواء كان عملاً عظيمًا أم كلمةً أم فكرةً أم نصًّا يدخل أبدًا فى علاقة إيجابية أو سلبية مع أىِّ شئ يسبقه أو يليه أو يوجد فى أىِّ مكان"- بهذا الخصوص يقول كلر إن دى مان

لا يقدر حتى على تخيل الكيفية التى سينافح بها ناقدٌ عن... الادعاء بأن لا شئ يدخل أبدًا فى أية علاقةٍ بأى شئ يسبقه أو يليه أو يوجد فى أى مكان، وأن المرءَ مدفوعٌ إلى الارتياب فى أن الإيمان اليقينى بالنص وبحقيقة ما ينطوى عليه من تضمينات مفاجئة وجوهرية ما هو إلا عمى يتيح بصائر النقد التفكيكى، أو ما هو إلا ضرورة منهجية يستحيل تبريرها، لكن بوسعنا تقبلها لما تحمله نتائجها من حجج قوية.(On Deconstruction, p. 280)

ومع ذلك، فحين تحدَّث كلر عن "النتائج" لم يشر إلى قدرة النقد التفكيكى على تسليط الضوء على نصوص مستقلة بقدر ما هى عليه من تفرد. فقد تنصل بشكل واضح من افتراض أن هذه القدرة تُعَدُّ المحكَّ فى الممارسة النقدية. وسلَّم بأن

القرَّاء الذين قد افترضوا- على النمط الأمريكى- أن الغايةَ من التفكيك إلقاءُ الضوء على أعمال متفردة، وجدوه غير كفؤ من طرقٍ عديدة. إذ اشتكوا على سبيل المثال من رتابة معينة: يقوم التفكيك بالمساواة بين الأشياء. فدَريدا وجحافلُه لا يُظهرون أدنى اهتمام

بتحديد الصفات المائزة فى كل عمل (أو حتى غرابته المائزة له من غيره)، وهو ما ينبغى على المفسِّر القيام به . (ibid., p. 220)

ويدفع كلر ثانيةً قولَ الخصوم بأن "المرء يحتاج إلى تفنيد الافتراض الذى يُعَارِضُ العلمَ بالتفسير... أو يجعل من أىٍّ نقدٍ علمى بمثابة احتفاء تفسيرى بالخصوصية". (ibid., p. 222)

وهكذا، فبإحالة "النتائج" إلى ما لها من قوةٍ، يطلب منا كلر اعتبار أن النقد التفكيكى لا يتوقف على تأسيس حقائق فلسفية شبه علمية ولا على ما يدعوه كلر "شروحات تستوفى الأعمال المتفردة" (ibid., p. 221). وعلى الأصح، تتوقف هذه النتائج على خبرة الناقد بالتجدد التلقائى المتواصل عبر عمليةٍ من إنهاك أطر التفسير المتبناة من قَبل إنهاكًا متواصلاً- أىْ: استجلاء العمى الذى أنتج بصيرةً سابقةً، مشفوعًا ببصيرةٍ جديدةٍ يتيحها عمى جديدٌ، وهكذا على الدوام. ومن ثم فلن تتوقف "نتائج" النقد التفكيكى، بحسب رؤية كلر، على مجموعة مبادئ تعمل بمقتضاها قراءاتٌ "حاسمة" للنصوص، بل ستتوقف على قدرة الإسهام فى ممارسة تتهرب على الدوام من إمكانية تحديد نفسها. وليس الشأنُ فى هذا النقد شأنَ فلسفةٍ تحل محلَّ الأدب، ولا شأنَ تطبيق الفلسفة على الأدب، بل شأن الانهماك فى نوع من الفعالية التى لن يمكن معها استخدامُ الفرق التقليدى بين الفلسفة والأدب وكذلك الفرق التقليدى بين العمومية والخصوصية استخدامًا نافعًا.

إن تقرير كلر عن النقد التفكيكى يبين مدى جذرية دعاوى هذا

النقد، كما يبين ما ينبغى أن تكون عليه هذه الدعاوى من جذرية حتى تواجه أنواعًا من النقد المعيارى الموجَّه إلى التفكيك (يتهمه بالاعتباطية والرتابة، وما إلى آخره). إن الفعالية التى يصفها كلر لن تخضع لتقويم من خارجها، مثلما الحال حين يرفض الثوريون السياسيون الخضوع لنقدٍ مصوغ بتعبيرات يحبِّذها المجتمعُ الذى يطمحون إلى تغييره. ويدعم هذا التناظرَ مع الحركات السياسية حقيقةُ أن العديد من النقاد التفكيكيين (وربما معظمهم) يرون فى أنفسهم فعاليةً مناضلةً تنطوى على غرض سياسى فيعتبرون ممارستَهم النقدية متواشجةً مع ممارسة سياسية. إن قدرة الحركة التفكيكية وحيويتها لن يمكن فهمها دون فهم طموحاتها السياسية(36).

التفكيك والممارسة السياسية الراديكالية

يُنْذِرُ فوكو فى نهاية كتابه المعنون بـ نظام الأشياء the Order of Things بقرب حدوث تحول اجتماعى وسياسى راديكالى، يتزامن مع إحلال اللغة محلَّ الإنسان. فقد افترض إمكان "تلاشى الإنسان إذا استمر وجود اللغة فى نشر ألقه الدائم على أفقنا") (p.386.وهذا الافتراضُ- المستقى من اليسار السياسى- يتوافق مع افتراض هيدجر السابق- المأخوذ عن اليمين السياسى- ومؤداه أن "الإنسانية" هى الاسمُ الأمثل الذى نسمى به المرحلة الأخيرة من ميتافيزيقا الحضور: لُهاث أخير تبذله طريقة فهم الوجود يستنفد الآن موارده؛ تلك الطريقة التى جعلت من اللغة أداةً فى أيدى

الموجودات الإنسانية، أىْ جعلت منها وسيلةً خاضعةً لمشيئتها[37].

فى مقال دَريدا المعنون بـ"نهايات الإنسان"- The Ends of Man وهو تعليق رائع على عمل هيدجر المعنون بـ"رسالة حول الإنسانية" - Letter on humanism يشارك دَريدا هيدجرَ فى المحاجاة بـ"ضرورة تغيير الحقل المعرفى"، غير أنه يضيف قائلاً إن طريقة هيدجر فى سبر أغوار "الإنسان" لن تجدى. ويقول دَريدا إن ما نحتاجه- بدلاً من ذلك- هو "تغيير الأسلوب"، واستبداله بأسلوب بوسعه أن "يتكلم لغات عديدة وينتج نصوصًا عديدة فى آنٍ" (Margins, p. 135). يجادل هؤلاء الفلاسفة الثلاثة- فوكو وهيدجر ودَريدا، على الرغم من اختلاف دوافعهم- بأن اللغةَ ظاهرةٌ ليس من الممكن تصنيفها تحت مفهوم "الإنسان". إذ يحاججون بأنه ينبغى ألا نتصور اللغةَ- على طريقةِ كتّابٍ من أمثال سيرل وفيش وديفيدسون- بوصفها مجرد شأن من شئون البشر الذين يستخدمون إشارات وأصوات يحققون بها أغراضهم[38]. فهؤلاء الثلاثة يُلمحون إلى أن إدراك كون أن لغةً "تتجاوز الإنسان"، بطريقةٍ ما، سوف يتيح الفرصةَ لإمكانات سوسيوسياسية جديدة.

وليس الارتباطُ الوطيد الحالى بين الممارسات السياسية الراديكالية والنقد الأدبى التفكيكى سوى نتيجة أساسية من نتائج هذه المحاولة التى وضع بها الفلاسفةُ اللغةَ فى الموقع الذى شَغَلَه الإنسانُ من قبل. ففى بريطانيا وأمريكا اضطلعت أقسامُ الأدب فى الجامعات- التى تضم أناسًا يَعتبرون أنفسَهم على دراية خاصة

باللغة- بالتقدم على أقسام العلوم الاجتماعية بوصفها بيئات صالحة لنمو التفكير اليسارى، وبوصفها الأماكن التى تُهيئ المبادرات السياسية الراديكالية. وهؤلاء الذين يمارسون النقد التفكيكى النمطى يرون أنفسَهم مشاركين فى فعاليةٍ لديها ما تفعله من أجل التغيير السياسى أكثر مما لديها من أجل "فهم" ما يُطْلَقُ عليه تقليديًا اسم "الأدب" (و"الفهم" أقل بكثير من "الإعجاب").

وقد حمل مصطلح "الأدب"- بشكل تقليدى- حسًّا إنسانيًا يفترض سلفًا أن القصائد والروايات "العظيمة" ما هى إلا مستودعاتُ حقائقَ أخلاقيةٍ ثابتة تتطابق مع شئ جوهرى فى الموجودات الإنسانية بحد ذاتها، بصرف النظر عن مرحلتها التاريخية أو مخزونها اللغوى. وبالمقابل، يرغب التفكيكيون فى إحلال وصف دى مان لـ"الأدب" محلَّ هذا الحس، ذلك الوصف الذى يرى فى "الأدب" "مثابرةً على تعيين الفراغ"، وكشفًا أبديًا عن العمى الذى قد جعل بصيرةً سابقة ممكنة، وكشفًا عن عمى جديد من المحتمل أن يَشفى من عمى قديم. لم يَعُدْ الأدبُ المكانَ الذى تجد فيه الروحُ المتعبةُ راحتَها ومصدرَ بعثها من جديد، كما لم يَعُدْ المكانَ الذى يمكن للموجودات البشرية أن تعثر فيه على طبيعتها الأعمق جليةً فيه. الأدب بالأحرى يُحَرِّضُ على نوع جديد من الفعالية التى تتصف بعدم الاستقرار الذاتى على الدوام. ويأمل التفكيكيون أن تنجح هذه الفعالية- حال نقلها إلى ميدان السياسة- فى إنهاك العمى الذى تنطوى عليه الديمقراطيات البرجوازية بوحشيتها وظلم مؤسساتها.

ويفترض معظم التفكيكيين سلفًا ادِّعاء أن "القراءةَ المغلقة" قراءةً تنطوى على جدوى سياسية عظيمة. وإذا كان ذلك كذلك، فإن وظيفة أقسام الأدب الرئيسية تتمثل فى كونها مفيدةً على المستوى السياسى، عن طريق مساعدة الطلبة على إبطال فعالية الأفكار المعتمَدة، أىْ الأفكار الميتافيزيقية التى تقتضيها ضمنًا الطرقُ "الإنسانية" فى قراءة الآثار الأدبية التقليدية المعتمَدة. وأحيانًا يتم انتقاد التفكيكيين مِنْ قِبل مَنْ يفضلون فوكو على دَريدا (مثل فرانك لينتريشيا (Frank Lentricchia) ففى أفضل الأحوال ينتقدون دَريدا لابتعاده عمّا هو سياسى، وفى أسوأ الأحوال ينتقدونه لنزعته السياسية المحافظة[39]. وفى مقابلةٍ جَرَتْ فى العام الذى سبق وفاته، دافع دى مان عن نفسه فى مواجهة هذه الاتهامات بقوله "لقد دلَّلت دائمًا على أن المرء يمكنه مقاربة مشكلات الإيديولوجيا و- لو توسعنا- مشكلات السياسة، على أساسٍ من التحليل اللغوى النقدى فحسب" .(Resistance, p.121) وشبيهٌ بذلك، ما يدَّعيه العديدُ من مريدى دى مان[40]، إذ يجادلون بأن التفكيك يوفر (وقد يُظهر فى المقابل) طريقةً يمكن معها لمعلمى الأدب أن يكونوا ما يطلق عليه فوكو "مفكرين نوعيين"- أناس يوظفون خبرتهم الخاصة للقيام بعمل سياسى[41].

ومن الممكن تفسير التداول الواسع للفكرة التى مؤداها أن دراسة اشتغالات اللغة (بدلاً من دراسة ميكانيزمات الرأسمالية الاحتكارية ودور الدولة بوصفها "لجنة برجوازية تنفيذية") تفتح إمكانات سياسة

راديكالية جديدة- يمكن تفسيرُها على المستوى العملى بتأثير الماركسية الآفلة من ناحية وبصعود النزعة النسوية من ناحية أخرى. ومن منظور فوكو، ليست النزعةُ الماركسية سوى ضربٍ من ضروب نزعةٍ إنسانية عتيقة. وفى كتابات جان فرانسوا ليوتار الأخيرة- وهو فيلسوف فرنسى وناقد اجتماعى له وزنه- تبدو النزعةُ الماركسية واحدةً من "الميتاحكايات" الكبرى the great meta-narratives عن "الإنسانية" و"التاريخ الإنسانى". وبعد نيتشه وهيدجر وفوكو، لا نقدر على حمل أنفسنا- فيما يرى ليوتار- على الإيمان بهذه الحكايات (انظر عمل ليوتار المعنون بـ الوضع ما بعد الحديث(*) the Post-Modern Condition). ومع أن بعض الكتاب- وأبرزهم ميشيل رايان(42)- قد حاولوا التوفيق بين النزعة الماركسية والنزعة التفكيكية، فإن معظم مَنْ يمارسون النقد التفكيكى يرون أنفسَهم متجهين إلى حياة فكرية تبتعد عن ماركس بقدر ابتعادها عن روسو أو كوندرسيه. ذلك أن فوكو ودَريدا ودى مان يضطلعون بأدوار فى الحيوات الفكرية للراديكاليين السياسيين المعاصرين فى العالم الناطق بالإنجليزية، تلك الحيوات التى كان ماركس ولينين وتروتسكى يحركونها منذ خمسين عامًا(43).

وقد عَجَّلَ بهذا التغير الإدراكُ الذى أتاحه النسويون، ومؤداه أن النزعة الذكورية التى تميز المعجم السياسى والأخلاقى الغربى تُعَدُّ ملمحًا فى الماركسية بقدر ما هى ملمح يميز أسلاف الماركسية التنويريين. وسرعان ما وظَّف النسويون افتراض دَريدا أن "نزعة

مركزية اللوغوس" التى تنطوى عليها "ميتافيزيقا الحضور الغربية" يمكن التفكير فيها بوصفها "نزعة مركزية قضيبية" أيضًا(44). وفكرةُ أن مَنْ يمتلكون قضيبًا phallus هم أكثر عقلانية ومنطقية من الذين لا يمتلكونه- ولهذا السبب يستحقون سلطانه الأعلى- فكرةٌ مُبَيَّتَةٌ فى صلب المجازات المركزية التى تنطوى عليها الميتافيزيقا الغربية (وهى فكرة "تخترق حجاب المظاهر"، أىْ تنفذ إلى "الحقيقة حتى أعمق أجزائها"،...). ويبين النسويون أن استعارات النزعة العقلانية والإنسانية تتخللها تخييلاتٌ جنسية: تخييلاتٌ يتنمذج العقلُ فيها بحسب القضيب (شئ يتمدد ويتصلب، شئ قاسٍ ومستقيم بشكل مثالى) بحيث يتنمذج العقلُ بحسب تخيل ذكورى عن الأعضاء الجنسية الأنثوية (المتشابكة والمشوَّشة، التى تفتقد التنظيمَ كما تفتقد التمددَ إلى الخارج)(45). وقد توفرت القراءاتُ النسوية للنصوص المعتمَدة canonical texts فى الفلسفة والأدب على تقديم الحجة الأشد إقناعًا ومؤداها أن النقد التفكيكى يكشف عن "منطق" القوة والهيمنة الخفى، وهو منطق لابد من تعريته من حيث كونه شرطًا مسبقًا لعملية الفعل السياسى المؤثر(46).

قد يفى هذا المسحُ الموجز لعلاقة النزعة التفكيكية بالنزعة السياسية الراديكالية لتخمين السبب الذى جعل كلر قادرًا على اطِّراح التساؤل عن مدى مصداقية دعاوى دى مان، والاحتكام بدلاً من ذلك إلى تجربة الفعالية فى النقد التفكيكى، وهى فعالية لا تنفصل عن وجهةِ نظرٍ سياسية. ولعله قد استبان أيضًا السببُ فى

أن التفكيكيين كثيراً ما يتشككون على المستوى السياسي في النزعة الذرائعية المرسَلة عند فيش وآخرين ممَّن هم ليسوا مستعدين لقبول فكرة دي مان عن "منطق النص" ولا ادِّعاءه أن القراءةَ عمليةٌ من التقويض الذاتي لا نهاية لها، مع أنهم يتخذون موقفًا نقديًا من النقد الأدبي "ذي الطابع الإنساني" التقليدي.

لقد ذكرت من قبل أن النزعةَ التفكيكية حركةٌ أرحب من النقد الأدبي. ويقوم مصطلحُ "التفكيك" حاليًا، في امتداده الأقصى، بالتأشير على اتجاهٍ من الشك المتنامي بين المفكرين في الأوضاع السائدة والتململ منها. كما قام مصطلح "الاشتراكية"socialism بالتأشير على هذا الشك المتنامي سابقًا. ومثلما أنه قد بات من الغلط تشخيص هذا الشك المتنامي بوصفه مجرد اتفاق مع الاقتصاديين الذين نادوا بتأميم وسائل الإنتاج، فكذلك من الغلط تشخيص هذا التنامي الحالي بوصفه مجرد اتفاق مع فلاسفة يجادلوننا لإسقاط الفرق بين الظهور والواقع. فهؤلاء الفلاسفة، مثلما كان الحال مع هؤلاء الاقتصاديين، هم مجرد مرحلة ضاغطة من بين مراحل أخرى في حركةٍ لم تتبلور بعد. ليس النقد الأدبي التفكيكي سوى تظاهرةٍ تؤشر على تغيرٍ عميق وبارع ومتنامٍ في صورة مفكري الغرب عن أنفسهم.

الهوامش

(1) قام جابر عصفور بترجمة هذه الورقة، وقدم لترجمته تقديمًا وجيزًا أبان فيه عن ملامح القطيعة المعرفية بين البنيوية والتفكيك: مجلة فصول، زمن الرواية- الجزء الأول (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، شتاء 1993).
وفى العدد نفسه نشر كاظم جهاد مقالاً بعنوان "مدخل إلى قراءة دريدا فى الفلسفة الغربية" استعرض فيه، على سبيل الإجمال، ملامح قراءة دَريدا لكل من: أفلاطون وهيجل وهوسرل وسوسير وليفى شتروس، ثم اختتمه بالإسهاب فى عرض قراءة دَريدا لروسو- المترجم.

(2) المعتمَد : canon مفردة انتقلت إلى الدرس الأدبى المعاصر من دراسات اللاهوت المسيحى الغربى وتشير إلى النصوص الصحيحة أو المقدسة، أما فى الحقل الأدبى ودراساته المعاصرة فتشير المفردة إلى النصوص أو مجمل الأفكار التى تتمتع بإجماع معيارى، وبذلك فإن المفردة تكتسب فى إطار الثقافة الغربية حمولة مركزية وعرقية مما يجعلها هدفًا للممارسة التفكيكية- المترجم.

(3) نختار ترجمة Differance بحرف الـ"a"، إلى "الاختلاف المرجِئ" وليس إلى "الاختلاف المرجَأ" ولا إلى "التباين" ولا إلى "التأجيل" ولا إلى "الإخلاف"، ذلك أن هذه الترجمات تجافى إلى حد بعيد استخدام الفيلسوف الفرنسى دريدا للمفردة، ونحن بذلك نتابع اقتراح كاظم جهاد. إن هوية الشئ المظنون فيها أنها هوية متطابقة مع نفسها تنطوى على اختلاف تكوينى يحول دون تطابقها مع نفسها، فالاختلاف إذن هو الذى يقوم بفعل الإرجاء والتأجيل والإخلاف وليس الإرجاء والتأجيل واقعًا على الاختلاف من غيره، ومن ثم فمفردات "التباين" و"التأجيل" و"الإخلاف" عارية عن الوصف والإضافة لا تؤدى هذا القصد. ونكرر هذه الإشارة فى غير موضع نظرًا

لخطورة ما يترتب عليها من نتائج- المترجم.

(4) نترجم Trace إلى "أثر"، وليس المقصود به أثرًا إمبريقيًا على الإطلاق، وإنما الأثر هو هيئة الاختلاف المرجئ حال حضوره، فـ"الطيف" مثلاً هو أثر لأنه ليس حضورًا ولا غيابًا وليس وجودًا ولا عدمًا، ولذلك فأحيانًا يستخدم الفيلسوف المفردتين إحداهما محل الأخرى (وتجدر الإشارة إلى أن هذه المفردات وغيرها مما يشيع فى أعمال دريدا لم يعطها وصف "مصطلح"، فقد ذكر غير مرة ما ينطوى عليه هذا الوصف من غلط)- المترجم.

(5) نترجم proliferating إلى "ما ينقسم"، والمقصود به الإشارة إلى اللحظة التى "لا تنغلق" فيها "الهوية" أو "البنية" على نفسها فى عملية من "التطابق الذاتى" بل تشرع فى التوليد والانقسام على طريقة انقسام الخلايا أو البرعمة فى النبات؛ ومن ثم يستحيل "التطابق الذاتى" استحالة تامة- المترجم.

(6) قامت جايترى سبيفاك- ذات الأصل الهندى- بترجمة كتاب دريدا De La Grammatologie إلى الإنجليزية، وقدَّمتْ لترجمتها بشرحٍ وافٍ لأسلاف دَريدا من الفلاسفة الذين يمكن اعتبارهم آباء دريدا. وقد قمت بترجمة هذه المقدمة تحت عنوان "مدخل إلى الجراماتولوجيا" ضمن كتاب صور دريدا، نشرة المشروع القومى للترجمة، يناير 2002م، غير أننا ننتوى إعادة ترجمتها إذ وقعنا على عُسْرٍ وتشوُّشٍ فى النقل عن الأصل يعتورها فى بعض مواضع، مع تزويدها بهوامش شارحة حتى يعم نفعها- المترجم.

(7) قياس الخُلْفِ هو ضرب من ضروب القياس قوامه البرهنة على صحة المطلوب بإبطال نقيضه، والعكس صحيح أىْ البرهنة على فساد المطلوب بإثبات نقيضه- المترجم.

(8) صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب: قلق التأثر- نظرية فى الشعر، ترجمة عابد اسماعيل (بيروت، دار الكنوز الأدبية، الطبعة الأولى 1998م). وقد احتفى به بعض المصريين بوصفه نموذجًا على "التفكيك"، ربما بسبب لافتة "مدرسة ييل" التى يندرج تحتها بلوم، غير أن الكتاب، فى رأينا، ينأى بنفسه عن التفكيك

سواء بالطريقة التى يمارسها المعلم الأول أو حتى بالطريقة التى يمارسها دى مان فى مرحلة نضوجه. ونحن بذلك نخالف رأى رورتى الذى سيذكره تالياً بين قوسين؛ ذلك أن المواءمة التى يقول بها تكاد أن تكون ضعيفة من طرق عديدة. وشبيه بذلك ما أذاعه بعض الأكاديميين المصريين فى منتدياتهم من أن كتاب "الغائب" لعبد الفتاح كيليطو يعد نموذجاً على القراءة التفكيكية، ولا يخفى على بصيرٍ ما فى هذا الرأى من غلط، فالكتاب نموذج راقٍ على قراءةٍ بنيويةٍ "قلقة" (على الرغم مما يدسه كيليطو دساً من استشهاداتٍ بدَريدا فى ثنايا قراءته)، ولأن هؤلاء المدرسيين (الذين أدمنوا بنيوية أبو ديب المثيرة للغثيان) لم يألفوا "قلق" العقول المتوهجة فى التطبيق فقد ذهبوا مذهبهم السالف. ولرأينا طرق عديدة ليس هاهنا بيانها- المترجم.

(9) صدرت ترجمة عربية لهذا الكتاب: أخلاقيات القراءة، ترجمة سهيل نجم (بيروت، دار الكنوز الأدبية، الطبعة الأولى 1997م)- المترجم.

(10) أعانتنا مارى تريز عبد المسيح على ترجمة المقطع الشعرى حيث ورد فى الأصل بلغة شكسبيرية عتيقة، كما أوضحت أن أراكنى Arachne بحسب الأسطورة الإغريقية كانت خبيرة فى النسج وتنافس أثينا إلاهة الحِرف فدفعتها الغيرة إلى تمزيق نسيج أراكنى أشلاءً مما أدى بأراكنى إلى الانتحار شنقاً بدافع اليأس فحولت أثينا حبل مشنقتها إلى بيت عنكبوت وحولت جثة أراكنى إلى عنكبوت، أما أريادنى Ariadne فقد أحبت رجلاً غير زوجها علماً بأن اسمها فى اللغة الإغريقية مشتق عن جذرين يعنى أحدهما "شديد الطهارة" ويعنى الآخر "إرضاء الهوى" وبذلك يجمع اسمها بين نقيضين. ولعله بذلك تتضح إشارة ميللر الآتية إلى أن اسم أرياكنى Ariachne ينطوى على اسمين آخرين هما أراكنى Arachne وأريادنى Ariadne- المترجم.

(11) إن تعليق رورتى هاهنا صحيح تماماً، ذلك أن استراتيجية التفكيك بحسب دَريدا- وكثيراً ما يشدد على ذلك متابعوه المتيقظون ومنهم سبيفاك ونوريس وكلر، وإن كان أول الثلاثة وثانيهم يميلان إلى الاختزال أحياناً- لا تكتفى بقلب طرفى التعارض وإنما تقوم بإزاحة الطرف الفائز بعد عملية القلب، ولو

لم تفعل ذلك لظلت استراتيجية التفكيك استراتيجية ميتافيزيقية بامتياز. ولذلك فنحن نرى أن للتفكيك قطبين أساسيين هما دريدا ودى مان، يميل الأول منهما إلى قراءة النصوص الفلسفية الغربية مع مقاربة النصوص الأدبية والأفكار النقدية مقاربة هينة، ويميل الثانى إلى قراءة النصوص الأدبية والأفكار النقدية مع مقاربة النصوص الفلسفية مقاربة هينة. والأخذ عن غيرهما فى مسائل التفكيك محفوف بالشكوك والريب– المترجم.

(12) تبدو لى دعوى رورتى هاهنا دون سند، فقراءة دَريدا لأفلاطون (ضمن الترجمة الإنجليزية لكتابه المعنون بـ"التشتيت")، وكذلك قراءته لروسو (ضمن الترجمة الإنجليزية لكتابه المعنون بـ"فى علم أنساق الكتابة") تهدم هذه الدعوى؛ ذلك أن ما يُعتبر هامشيًا فى النص يكشف دَريدا عن أنه ناشطٌ فى خلخلة الأسس الميتافيزيقة التى بمقتضاها تنبنى التعارضاتُ المؤسِّسةُ للنص والتى يعلن عنها النصُّ بوصفها كذلك. أما بخصوص تشيز فلا قدرة لى على الحكم لأنى لم أطالع نصها كاملاً. إضافة إلى أن دعواه تحتمها سلفًا المفترضات الفلسفية التى ينطلق منها، فعلى القارئ الانتباه إلى ذلك– المترجم.

(13) صدرت ترجمة عربية كاملة وممتازة لهذا الكتاب تحت عنوان: الوضع ما بعد الحداثي– تقرير عن المعرفة، ترجمة أحمد حسان (القاهرة، دار شرقيات، 1994م)– المترجم.

(14) بعد وفاة دى مان فى عام 1983م ، تم اكتشاف أنه قد شارك– فى مطالع العشرين من عمره– بمقالات معادية للسامية فى جرائد معادية ببلجيكا. وحاول بعض خصوم التفكيك استخدام هذه الواقعة لتشويه سمعة الحركة. وردَّ العديدُ من أصدقاء دى مان (أبرزهم دريدا وهارتمان)– تعاطفًا معه– على محاولات ربط أعماله فى مرحلة نضجه بما فعله فى شبابه. بخصوص مادة بيوجرافية عن دى مان، انظر تقديم لنزى فاتر Lindsay Waters العمل دى مان المعنون بـ Critical Writinges 1953 - 1978 ومن أجل الحصول على إحالات إلى الخلاف حول كتابات دى مان المبكرة ومناقشته انظر "تمهيد" نوريس لكتابه المعنون بـ . Paul de Man

(15) كتبت هذه الجملة مثل سائر هذا المقال فى عام 1988م. والآن (1994م) تبدو هذه الجملة قديمة. إن استخدام مفردة "التفكيك" استخدامًا شعاريًا بلغ ذروته فى غضون الثمانينيات، ويبدو أن الحركة التى استخدمت هذا المصطلح بهذه الطريقة قد انحلت. والقراءات التفكيكية للنصوص الأدبية، تلك القراءات التى تدعى لنفسها هذا الوصف- هى الآن أقل بكثير من القراءات التى ادعت لنفسها هذا الوصف منذ عشر سنوات، مع أن أنواع القراءات التى تفعل ذلك تدين فى كثير من الأحيان دينًا واضحًا لدريدا. وثمة جو عام يسود أقسام الأدب يرى أن التفكيك قديم ومحافظ، وقد حلت محله "الدراسات الثقافية"، وهى حركة تدين بدين كبير لفوكو أكثر من دينها لدريدا. ومع ذلك فلا تزال كتابات دريدا مصدراً للمقررات الدراسية فى النظرية الأدبية؛ فقد صار لأعماله الأولى نوع من المنزلة "الكلاسيكية". ومنذ هذه الأعمال الأولى ودريدا آخذ فى الانتشار، وتتزايد قراءة كتاباته بشكل واسع. غير أنه الآن لا يُقرأ بوصفه بطلاً وزعيمًا لحركة بل يُقرأ بوصفه فيلسوفًا له ثقله الفلسفى- وإن كان مربكًا فى كثير من الأحيان- يأخذ فكره فى التنامى على نحو لا يمكن التنبوء بمساره.

(16) Nietzsche, Will to Power, sect. 617, quoted by Heidegger at Nietzsche, IV,p. 202

(17) See Heidgger, The word of Nietzsche, p. 84, and also Nietzsche, IV, pp. 202-5

(18) بخصوص المحاجاة بأن أفكاراً مثل الأثر والاختلاف المرجئ يؤلفان معًا ما يشبه نسقًا فلسفيًا على الأصح، انظر: Gasche, Tainوهذا العمل الرصين والمثير للإعجاب يجادل بأن دريدا قد أسيئت قراءته بسبب توظيف منظّرى الأدب له، ويحتاج دريدا إلى أن تستعيده الفلسفةُ الخالصة (حول هذه المسألة انظر بصفحة خاصة صـ٣). وبخصوص نقد جاشيه انظر:.Rorty, Transcendental

(19) حول مناقشة جيدة للاختلاف بين اهتمامات دريدا الأساسية واهتمامات

أتباعه الناطقين بالإنجليزية، انظر: Gumbrecht, Deconstruction deconstructed. وبخصوص زعم أن التفكيك لم يتم ترحيله من الميتافيزيقا إلى الأدب، ذلك الترحيل الذى كان غلطةً اتخذت من "الممارسة الفلسفية السديدة... نموذجًا للنقد الأدبى"، انظر: . Eco, intentio, p.166

(20) انظر ردَّ دى مان على الاستفسار الذى طرحه روبرت مَينيهان Robert Moynihan الخاص بتعريف "التفكيك" فى كتاب مَينيهان A Recent Imagining , p. 156 : " من الممكن داخل حدود نص ما أن نستنبط سؤالاً أو أن نحل تأكيدات يتم اصطناعها فى النص، عن طريق عناصر موجودة فى النص، تُبَنْيِنُ فى الغالب اشتغالَ العناصر البلاغية ضد العناصر النحوية".

(21) بخصوص مناقشة دريدا للتماثلات والاختلافات بين مشروع هيدجر ومشروعه، انظر: Margins, pp. 25-7, 134-6، وانظر أيضًا: Megill, Prophets, chapter 7

(22) انظر: . Saussure, Course, chapter 4, sect.4 والقضية نفسها عالجها فتجنشتين فى مواضع عديدة من كتابه Philosophical Investigations .

(23) ولا يعنى ذلك بالطبع القول بأنه ما من شئ يعمل بوصفه إحالة لغوية إلى غير اللغة، وإنما هو مجرد تكرار لمسألة فتجنشتين التى تقول إن التعريف المزعوم يستلزم الكثير من "التهيئة". وادعاء الحس المشترك أن النطقَ بـ"هناك أرنب" منطوقٌ– بشكل نموذجى– فى حضور الأرانب لا تقوضه مسألةُ فتجنشتين ولا محاجة كوين Quine الخاصة بغموض المرجعية، ولا محاجَّة دريدا الخاصة بنزوع الدال إلى الانزلاق بعيدًا عن المدلول. من أجل تأثير هذه المساجلات على فكرة المعنى انظر: Stout, Meaning, and Wheeler, Extension .

(24) بخصوص مناقشة التماثلات بين النزعة التفكيكية والنقد الجديد انظر: Graff, Literature, pp. 145-6 and Professing, pp.240-3. وفى الصفحة 212 من الكتاب الأخير، يقول جراف: "إن صنمية مفهوم الوحدة فى النقد الجديد قد حلت محلها (فى النزعة التفكيكية) صنميةُ اللاوحدة

والتناقض المنطقى والنصوص التى "تختلف مع نفسها"، غير أن النقد يستمر فى "تثبيت" هذا التعقيد بالإسراف فى إعادة الصياغة العقلانية التى تعلى من شأن المعيارية (فى النقد الأدبى الأمريكى) منذ الأربعينيات". انظر أيضاً: Bove, Variations.

(25) وردت هذه العبارة عند دريدا فى: Grammatology, p. 158. وللعبارة فى سياقها معنى أدق وأعقد من المعنى الذى يلصقه بها عادةً المعلقون المناهضون للتفكيك.

(26) عبارةُ "المدلول المتعالى" واحدةٌ من عبارات دريدا التى يطلقها بشأن الكيان القادر (عن طريق المستحيل) على إيقاف الدائرية اللانهائية الكامنة فى تفسيرات العلامات بعلامات أخرى. انظر: Derrida, Grammatology, p.49، حيثما يتفق دريدا مع بيرس على أنه ما من شئ يمكنه إيقاف هذه الدائرية.

(27) من أجل التمييز بين هذين النمطين من الفلاسفة، انظر: Fine, Anti Realism, and Rorty, Pragmatism pp. 351-5.

(28) انظر: Davidson, Myth, p.165: "إن المعتقدات سواء كانت حقيقية أم زائفة لا تمثل شيئًا، ومن الخير أن نحررها من التمثيلات، ومعها التوافق فى نظرية الحقيقة".

(29) بخصوص دريدا وفتجنشتين، انظر: Grene, Derrida and wittgenstein; staten, wittgenstein; Rorty, Nutshell وبخصوص دريدا وديفيدسون انظر: Wheeler, Extension, and Indeterminacy.

(30) انظر: Davidson, Myth, p.163: "بدلاً من القول بأن ثنائية المحتوى/المخطط قد هيمنت على مشكلات الفلسفة الحديثة وحددت طبيعتها... يمكن للمرء أيضًا القول بأن ذلك يرجع إلى كيفية تصور ثنائية ما هو موضوعى وما هو ذاتى...أما التغير الأهم والواعد الذى يحدث حاليًا فى الفلسفة فيتمثل فى أن هذه النزعات الثنائية تتم مساءلتها بطرق جديدة أو تتم إعادة تشغيلها على نحو جذرى". وهذه الفقرات فى كتابات ديفيدسون

وبوتنام Putnam وفلاسفة تحليليين آخرين تماثل هجمات التفكيكيين على "التعارضات الثنائية التقليدية".

(31) إن مسألةً مشابهةً يثيرها روبرت شولز Robert Scholes في الصفحات 67 – 73 من عمله المعنون بـ .Protocols وقد انشغل شولز بتمييز معنى "الحضور" الميتافيزيقي من المعنى الذرائعي، وجادل بأن النزعة الشكية في المعنى الأول لا تتعلق بالثاني.

(32) انظر بخصوص طريقتي وضع هذا السؤال البلاغي والتوسع بشأنه:Stout , Relativity, pp. 109-10, and Rorty, Circumvention, pp.20-1 .

(33) بخصوص ردود الفعل المتشككة انظر: Abrams, How to do things، وبخصوص ردود الفعل الأشد غضبًا انظر:Hirsch, Aims, p. 13, and Bate, Crisis .

(34) انظر: Deconstruction and criticism, p. ix، حيثما يكتب هارتمان "إن دريدا ودى مان وميللر هم بالتأكيد مفككون من نوع الأفاعي القوية الماحقة، عديمو الرحمة، ويفضى بعضهم إلى بعض، ولو أن كلاً منهم يستمتع بأسلوبه فى فضح "هاوية" الكلمات مرة بعد مرة. أما بلوم وهارتمان فهم تفكيكيون بالكاد".

(35) بخصوص الاختلافات بين أعضاء "مدرسة ييل" فى شكلها الصحيح، انظر مقابلات ممتازة أجراها معهم روبرت مَينيهان، جمعها تحت عنوان A present Imagining. وعليك ملاحظة ادعاء بلوم، فى صـ٢٩ بوجه خاص، المتعلقة بأن "الفلسفة موضوع ميت تمامًا".

(36) انظر على سبيل المثال فقرة ذات طابع دى مانى بشكل لافت تَرِدُ عند دريدا حيثما يستشهد بباتاى وهو يتفق معه على أن الشعر يحتاج إلى القدرة على أن يجعل من نفسه "تعليقًا على غيابه عن المعنى"، ويستطرد قائلاً إن "الاستسلام يغدو– من ثم– مجرد رغبة فى المعنى" (Writing and Difference, pp. 261-2).

(37) يقول دى مان فى كتابه المعنون بـ Resistance, p. 11 إن تعريف "الأدبية"

يصير "موضوع النظرية الأدبية".

(38) انظر: Blindness, p.24 بخصوص طريقة دى مان التى يتضح طابعها الهوسرلى فى التمييز بين "الموضوعات الطبيعية" و"الموضوعات القصدية". وذلك هو التعارض الذى يريد دريدا تركه دون مساءلته. انظر أيضًا: Re-sistance, p. 11، حيثما يعارض دى مان "اللغة" بـ"العالم الظاهرى"، وانظر: Blindness, p. 110 حيثما يعارض النصوص "العلمية" بالنصوص "النقدية".

(39) انظر أيضًا صـ 20 حيثما يقول دريدا إن البحث عن "مفهوم اللغة المستقل" ليس "مفروضًا من الخارج، عن طريق "الفلسفة" مثلاً، بل الأحرى عن طريق كل شئ يربط لغتنا وثقافتنا ونسقنا فى التفكير بالتاريخ وبنسق الميتافيزيقا".

(40) انظر: . Derrida, Margins, p.27 فبعد قوله إننا سوف نتجنب الحنين الهيدجرى، يقول دريدا "على العكس، علينا إثبات ذلك (إثبات أنه "ما من اسم فريد، ولا حتى اسم الوجود")، بالمعنى الذى يُدخل به نيتشه الإثباتَ تحت طائلة اللعب، بضحك يقينى وبرقصة لا ريب فيها". قارن ذلك الكلام بكلام دريدا فى .Writing, p. 292 ويسلط هارتمان الضوء على هذا الجانب اللعوب عند دَريدا فى كتابه المعنون بـ Saving the text، وهو الجانب الذى ينتقده كلر، كما ينتقد الفكرة المؤدية إليه التى ترى التفكيك مسألة لعب حر (Deconstruction, pp. 28, 132 n). ويكرر نوريس نقد كلر فى كتابه المعنون بـ(Derrida, p. 20) . وحول مزيد من الاختلافات بين دى مان ودريدا انظر: Rorty, Logocentrism, and Godzich, Domes-tication .

(41) انظر: " Miller , Ethics, p.11. see also p.58 لن أجرؤ حتى على الوعد بأن العصر الألفى الذى تسود فيه ("عدالة كونية وسلام فيما بين الناس") سوف يأتى لو أن كل الرجال والنساء صاروا قراءً مخلصين بالمعنى الذى يشير إليه دى مان...". وقارن كلام ميللر فى Moynihan, Recent, p.

(42) على سبيل المثال: ينتقد أبرامز، فى مقاله المعنون بـ How to do things، دريدا وفيش وبلوم بوصفهم أمثلة على "جدة القراءة". وفيما بين المحافظين من نقاد النزعة التفكيكية، يُعتبر فيش عادة "غير عقلانى" وإن كان أقل "فرنسية".

(43) يقول هيرش: "لو أننا لم نقدر على تمييز محتوى الوعى من سياقاته فلن نعرف أىَّ موضوع بالمرة فى العالم" انظر: Hirsch, Aims, chapter 1. At P.3. وتلك صياغة قويمة للرؤية الواقعية والإبستيمولوجية والمضادة للإسمية التى يرفضها دريدا وديفيدسون وفتجنشتين.

(44) انظر محاولة فيش التوفيقية، فى عمله المعنون بـ Compliments، حيث يحاول التوفيق بين دريدا وأوستن. وقد انتقد دريدا أوستن فى رده على مقال سيرل المعنون بـ Reiterating وهو ردٌ أسهب فيه دريدا فى "مفتتح" عمله المعنون بـ Limited, Inc. وبخصوص الدفاعات عن دريدا ضد سيرل انظر: Culler, Deconstruction , pp. 110-26, and Norris, Turn, pp.13-33 .

(45) تقتبس تشيز عن السطر الأخير فى مقال دى مان حول "إعلان إيمان قس من سافوى" (De Man, Allegories, p. 245).

(46) الاقتباس من De Man, Allegories, p.129، حيثما يقوم دى مان بتفسير مقطع من نيتشه.

(47) انظر: De Man, Resistance, p.19: " قد تكون القراءاتُ البلاغية الصحيحة تقنيًا مضجرةً ورتيبةً ويمكن التنبوء بها وبغيضة، لكنها لا تقبل الدحض". أما نقاد دى مان فيزعجهم التساؤل عما قد يكونه هذا "الدحضُ" لـ قراءةٍ، ومن ثم يزعجهم التساؤل عن الكيفية التى تكون بها "استحالة الدحض" مناسبة.

(48) انظر أيضًا: On Deconstruction, p. 212، حيثما يمايز كلر بين "دراسة التيمات" و"دراسة البنيات أو أنواع المنطق النصى".

(49) انظر: Culler, Framing, p. xiii بخصوص "الرغبة فى إنشاء نقد سياسى"، وصـ21 بخصوص إخفاق "النزعة التاريخانية الجديدة" (وهى حركة كثيرًا ما تم الإعلان عنها بوصفها وريثةً للتفكيك) فى "تطوير برنامج نقدى متحرر سياسيًا ومقنع"، وصـ٥٥ بخصوص "النزعة الذرائعية الجديدة" (عند فيش وروورتى وكناب Knapp، وميشيل Michaelsوآخرين) من حيث كونها "طريقة تنطوى على إيديولوجيا مهيمنة وواقية"، ومن حيث كونها "توظيفًا يتناسب تمامًا وعصر ريجان على سبيل الإجمال". وحول التشكيك فى استراتيجية كلر، انظر:. Kermode, Prologue, in Appetite, pp. 1-46

(50) لاحظ دعوى هيدجر أن "كل نزعة إنسانية تظل ميتافيزيقية" (Letter on humanism, p. 202)، وأيضًا ملاحظاته حول سارتر ونيتشه وماركس (صـ 215). انظر أيضًا صـ197 بخصوص تقريره عن تصور اللغة تصورًا ذرائعيًا إنسانيًا رديئًا، وصـ193 بخصوص مفهومه المناقض عن اللغة من حيث كونها "مسكن الوجود".

(51) وتتمثل نتيجة هذا التبروء من النزعة الذرائعية، كما يوضحها دريدا مؤخرًا، فى أنه "لا يمكن وجود تماثل حاسم بين نظرية علمية ونظرية فى اللغة..." (Limited Inc., p. 118). وتلك هى النقطة التى يتباعد فيها ديفيدسون عن دريدا.

(52) بخصوص شكوك لينتريشيا فى جدوى النقد "الدى مانى" على المستوى السياسى، انظر:.After, chapter 8 and Criticism, pp. 1-83

(53) أشهرهم نوريس. انظر كتابه المعنون بـ De Man، وبصفة خاصة الفصلين الخامس والسادس، حول شرح التقابل بين الوهم السياسى الظاهر فى مراحل دى مان المبكرة والوسطى، والهمّ السياسى فى مرحلته الأخيرة.

(54) انظر: :Lentricchia, Criticism, p. 6

ينصب تركيزى على جامعة ذات طابع إنسانى، لأنى أعتقد أن وضع الأكاديمى- والأكاديمية- بوصفه ناشطًا سياسيًا واجتماعيًا قد استخف به وتجاهله اليمين واليسار والوسط. وبواسطة "المفكر"... وأنا أشير إلى المفكر

النوعى الذى وصفه فوكو- مفكر عمله الجذرى التحويل، ومعركته ضد القمع تمضى نحو موقع تأسيسى نوعى حيثما يجد نفسَه وعلى حدود خبرته الخاصة....

وفى الصفحة التالية يقول لينتريشيا إن الأكاديميين الذين ينظمون حلقات دراسية واعتصامات وإضرابات فحسب، إلخ، بدلاً من تقديم سياساتهم فى قاعات الدرس وفى كتاباتهم، "تسحقهم مشاعر الذنب والاغتراب المهنى". وبخصوص انتقادات لينتريشيا اللاذعة لفكرة دى مان الخاصة بـ"العمى والبصيرة"، من حيث هى فكرة مؤدية إلى نزعة سياسية محافظة، انظر الصفحات 49- 50، 63- 64.

(55) يجادل كتاب رايان المعنون بـ الماركسية والتفكيك أن "التفكيك بقدرته توفير مبادئ ضرورية من أجل نقد المؤسسات البطريركية الرأسمالية نقداً راديكالياً، وهذا النقد لن يقوم بدور معارض وكفى بل يقوِّض الأرضيات الشرعية فى هذه المؤسسات من الداخل" (صـ٤٣). ويرى رايان أن "الإيديولوجيا (المحددة بأنها "مجموعة من الأفكار والممارسات التى تعيد إنتاج القانون الطبقى") من حيث هى صيغة معرفية مهيمنة على العلوم الاجتماعية البرجوازية، تعتمد فى الغالب على ضروب من الأشياء التى يسائلها التفكيك" (صـ38). وبخصوص التشكيك فى محاولات المصالحة كتلك التى يقوم بها رايان انظر ملاحظات لوى ميكى Louis Mackey فى ندوة حول "الماركسية والتفكيك" فى David and Schlcifer, Rhetoric and Form, pp. 75-97. وعن أفكار إضافية حول الموضوع، انظر مقالات كتبها تيرى إيجلتون وآخرون فى Mohanty (ed.), Marx after Derrida. وقد حاول بعض الماركسيين (وبخاصة فى بريطانيا) استخدام عمل لوى ألتوسير Louis Althusser بوصفه جسراً بين الماركسية الأكثر تقليدية والتفكيك. ودريدا نفسه لم يكن قد كتب بعد بتفصيل تام عن ماركس أو الماركسية؛ ومع ذلك انظر: Positions, pp. 56-80 إذ توجد بعض الفقرات التى تتوقف عند ماركس ولينين وألتوسير.

(56) بخصوص مناقشة البعد السياسى الأخلاقى فى فكر دريدا انظر: Bernstein, Serious play. وبخصوص عينة من كلام دريدا عن الممارسات السياسية انظر عمله المعنون بـ"الكلمة الأخيرة فى النزعة العرقية"، وأيضًا ادعاءه المفاجئ فى الصفحة 168 أن "الممارسة التفكيكية هى أيضًا- وقبل كل شئ- ممارسة تأسيسية وسياسية". وفى عمله المتأخر يوسع دريدا معنى "الممارسة التفكيكية" على النحو الذى تصبح معه القراءة التفكيكية للنصوص المكتوبة مجرد طبقة من طبقات النوع genus. غير أن طابع هذا النوع يظل مبهمًا. من أجل التشكيك فى وثاقة صلة التفكيك بالممارسات السياسية انظر: McCarthy, Margins.

(57) انظر: Derrida, Margins, p.xxv. وانظر أيضًا استخدام التخييل الجنسى فى عنوان مقالة التشتيت Dissemination.

(58) انظر: Lloyd, The Man of Reason.

(59) بخصوص مناقشة نقدية للعلاقة بين النزعة النسوية والتفكيك والماركسية والتحليل النفسى انظر: Spivak, In Other Worlds، وبخاصة المقالات المعنونة بـ"النزعة النسوية والنظرية النقدية" و"النزعة النسوية الفرنسية فى إطار عالمى".

(4)

كريستوفر نوريس

1- الفلسفة والأدب

هذه ترجمة كاملة للمقال الأول المعنون ب:

Philosophy/Literature

الوارد ضمن كتاب:

Christopher Norris: Derrida, (Fontana Paperbacks, 1987)

وقد تولى ماهر شفيق فريد مراجعة الترجمة على الأصل الإنجليزى.

يضع دَريدا- بذكاء شديد- عقبات عديدة ومتنوعة أمام أية محاولة لتعريف "التفكيك". وسنبدأ أولاً بتعريف ينشأ عبر سلسلة من التوصيفات السلبية، ولعله تعريف شائع نسبيًا. يلح دَريدا على أن التفكيك ليس "منهجًا" أو "تقنية" أو طريقة من طرق "النقد". وبحكم هذا التعريف لن يكون للتفكيك علاقةٌ بـ"عملية تفسير" النصوص التى طوَّرها نقادُ الأدب- بدءًا من كوليردج وانتهاءً بإليوت ومَنْ جاء بعده من النقاد- حتى وصلوا بها إلى درجة عالية من الرهافة والدقة. ومما لا شك فيه أن التفكيك يميل إلى اتخاذ شكل أو آخر من تلك الأشكال النقدية التى طوَّرها هؤلاء النقاد، حين يطبقه أتباع دَريدا ممَّن يجدون فى التفكيك أدوات مفيدة لقول أشياء جديدة عن النصوص الأدبية. ويتنصل دَريدا أحيانًا من مسئوليته عن إساءات القراءة تلك، إذ يَعتبرها نوعًا من التشويه المهنى الناتج عن استدخال

التفكيك إلى حقل (هو حقل النقد الأدبى) له احتياجاته الخاصة ومقتضياته النوعية؛ مما يكشف عن حالة من الضغط المؤسَّسى القوى الذى يجهد من أجل تدجين الأفكار الجديدة وتشوينها فى مخازن الموضة الأكاديمية. وفى أحيانٍ أخرى، يبدو دَريدا أكثر تسامحًا مع ما يسمى بـ"التفكيك الأمريكى"، الذى تصاعدت موجته- كما يوضح دَريدا- فى سياق ثقافى نوعى خاص، وهو سياق يتضمن الأدب الأمريكى (فى علاقته المركَّبة بالنزعة الرومانسية الأوربية على وجه الخصوص) كما يتضمن التاريخ وتنويعات التجربة الدينية الأمريكية[1]. ولا يريدُ دَريدا التعمقَ فى تحليل هذه العوامل، غير أنه يعتقد أنها تشى بالأسباب التى جعلت "التفكيك فى أمريكا" يتخذ شكلاً يغايرُ اهتماماته وانشغالاته الأساسية مغايرةً واضحةً.

وسوف أفحص تعريف التفكيك عن طريق السلب فأتساءل بصورة أدق عن السبب الذى به لا يكون التفكيكُ "منهجًا" من ناحية ولا "عملية تفسير" من ناحية أخرى. وفى حقيقة الأمر، ليس من الصعوبة بمكان إدراجُ التفكيك فى صيغة مختصرة تجعله يبدو أشبه بـ"المنهج" إلى حد بعيد، كما يمكن من خلالها وصفُه ببعض الخطوات التفكيكية النمطية عند دَريدا وصفًا صحيحًا إلى حد بعيد. وعلى سبيل الإيجاز، تضطلع هذه الخطوات بتعرية التعارضات المفاهيمية، أىْ تحليل أنساق الفكر التراتبية تحليلاً يُظْهِرُ مواطنَ ضعفها، مما يمكننا بعدئذٍ من إعادة كتابتها بترتيب الدلالة النصية ترتيبًا مختلفًا. أو يمكن تعريف التفكيك على النحو الآتى: التفكيك هو تفتيش يقظ

عن "السقطات" أو نقاط العمى أو لحظات التناقض الذاتى حيثما يفضح النصُّ لا إراديًا التوترَ بين بلاغته ومنطقه، بين ما يَقْصِدُ قوله ظاهريًا وما يُكْرَهُ على أن يعنيه رغمًا عنه. ولذلك يقتضى "تفكيك" نموذجٍ من الكتابة أن نقوم بنوع من القلب الاستراتيجى، فنقبض بحرص على التفاصيل التافهة (من قبيل الاستعارات العارِضة، والهوامش، والانعطافات الطارئة التى تنتاب عملية البرهنة)، وهى التفاصيل التى اعتاد على إهمالها- بالضرورة- المفسرون الذين يدَّعون امتلاك الحقيقة. وطالما أن هذه التفاصيل موجودة فى هوامش النص- "الهوامش" التى حدد منزلتَها من حيث هى كذلك إجماعٌ معيارى يتمتع بقوة- فإن التفكيك يكشف عن أن هذه القوى نفسَها مشوَّشةٌ وذات أثر. وبذلك توجد حجةٌ مقنعة للوهلة الأولى تدَّعى أن التفكيك "منهج" فى القراءة له قواعده وأدبياته المحددة. وكما سوف نرى، يزودنا هذا التقرير المختصر الذى قدمناه عن استراتيجية دَريدا التفكيكية بفكرة مناسبة وكافية عمًّا تبدو عليه نصوصُ دَريدا.

ومع ذلك، فدَريدا لديه سببٌ وجيه لمقاومة أية محاولة من قبل أتباعه والمعلِّقين عليه لاختزال التفكيك إلى مفهومٍ يتم تعريفه بأنه منهج أو تقنية. وطالما أن هناك هذه الفكرة المُثْلَى- أىْ هذا الافتراض بأننا معتادون على إدراك المعنى فى شكلِ مفهومٍ خاص ومتطابق مع نفسه بنفسه- فإن دَريدا يتجنب بتصميم منه تعريف التفكيك. وهو يصوغ هذه القضية بشكل موجز فى "رسالة إلى صديق يابانى"، وهو نص يتناول إشكالات رئيسية محددة تثيرها

عملية الترجمة. فهل يقترح دَريدا فيه متكافئات تعريفية تقريبية لاستخدامه مصطلح "التفكيك"؟ يردُّ دَريدا على ذلك قائلاً: "كل العبارات من نمط "التفكيك هو كذا" أو "التفكيك ليس كذا" هي عبارات قبلية تَقْصُرُ عن فهم التفكيك أو إدراكه، مما يجعلنا نقول إنها عبارات مضللة. وكما تعرف فإن أحد الأمور الأساسية التي أراهن عليها فيما أدعوه في نصوصي "التفكيك" يتمثل على وجه الدقة في تحديد المنطق الأونطولوجي وفي المقام الأول منطق الفعل الدال على الكينونة، ذلك الفعل الحاضر في صيغة الغائب التالية: كذا يكون كذا"(2). ويحتاج ما تحفل به هذه الفقرة من تضمينات إلى قدر كبير من التوضيح. وبغض النظر، يمكننا استنتاج ما تقصد إليه الفقرة بوضوح تام. يُعَدُّ التفكيرُ في التفكيك من حيث هو منهج تراجعًا إلى مدار المفاهيم والمقولات التقليدية التي أسَّست (فيما يرى دَريدا) خطاب العقل الغربي منذ عصر استهلاله اليوناني القديم. وسنضع جانبًا النشاط التفصيلي النوعي الذي يميز القراءة التفكيكية ونقوم بعرض فكرة تعميمية عن هذا النشاط، وهي فكرة تأخذ على عاتقها فهم ما تنطوي عليه القراءةُ التفكيكية من اختلافات التطبيق الموضعي.

والحال هكذا، قد نتوقع أن نزعة دَريدا المتشككة في اعتبار التفكيك "منهجًا" ستقوده إلى قبول شكل من أشكال الحرية المطلقة في عملية التفسير، ذلك الشكل الذي يشير إلى غياب الضوابط المنهجية بالتخلص من كل أثر من آثار الصرامة النقدية. ولا ريب أن

هذا التصور له علاقة بالكيفية التى يقرأ بها معجبو دَريدا أعماله (وبصفة خاصة الأمريكيين) الذين يجدون فى التفكيك ذريعةً مواتية للتخلى عن أفكار مدرسة النقد الجديد التى صارت "قديمة"، وهى أفكار تنطوى على براعة ولياقة تأويلية فى قراءة النصوص. ولا يمكن أن نقلل من قيمة هذه الاستجابة فنعتبرها حالةً من حالات إساءة التوظيف المتعمَّدة، نظرًا لأن هناك فى حقيقة الأمر نصوصًا لدَريدا- وبصفة خاصة النصوص المكتوبة بقصد الترجمة للقرَّاء الأمريكيين- تستثمر بلاغةَ "اللعب الحر" وحريةً بلا حدود فى عملية التفسير. غير أن تناول هذه النصوص بقيمتها السطحية معناه التخلى عن الاستغراق العميق والحسّ بالمسئولية اللذين تتميز بهما مناقشاتُ دَريدا. وما تتجاهله هذه القراءات هو صرامة أداء التفكيك الذى يشغل الآخر، هذا الأداء هو الأكثر دلالة وجوهرية فى عمل دَريدا. وما يترتب على هذا الأداء من نتائج يتمثل فى الإنهاك المطلق- أو التذويب الإشكالى المرهف- لمعظم ما نحسبه الفكرَ "الصارم" فى الفلسفة ونظرية الأدب على السواء. ولن تتحقق هذه النتيجة لو استغنينا عن قواعد الجدل التفصيلية والدقيقة، كما لن تتحقق لو تنازلنا عن خلفية المفاهيم التى تدور على أساسها مثل هذه النقاشات حتى اليوم. إن معاملة التفكيك بوصفه دعوة مفتوحة لأشكال جديدة وجريئة من النقد التفسيرى يُعتبر إساءة واضحة فى حق أهم ما تتميز به نصوص دَريدا وتلح عليه(3).

من المهم أن نتناول هذه النقاط الأساسية فى البداية، وبخاصة

أن هناك فكرة عامة شائعة- فيما بين الفلاسفة على وجه الخصوص- مؤداها أن دَريدا سوفسطائيٌّ آخرِ الزمانِ اللعوب، سوفسطائيٌ لعوبٌ يصر على تحويل كل فرع من فروع الفكر إلى ضروب من اللعب البلاغي. ومما لا شك فيه أن دَريدا يحاول البرهنة على أن الفلسفة تميل- تميل بطريقة غريبة- إلى كبت كونها كتابة أو إلى التسامى بهذه الخاصَّة فيها، وأن "الفيلسوف" يتم تعريفه- بمعنى ما- بأنه الكاتب الذى ينسى عادةً أنه يكتب. ويتتبع دَريدا فى كتابه المعنون بـ فى علم أنساق الكتابة(*) Of Grammatology تاريخَ هذا الكبت ومنطقَه منذ جذوره اليونانية القديمة حتى مظاهره المتأخرة عند هوسرل وسوسير وليفى شتروس. وليس غرضُه من ذلك مجردَ ردِّ الاعتبار للكتابة من حيث هى نقيض لمزاعم الحقيقة العليا التى يضطلع بها الكلامُ فحسب، بل الإصرار أيضًا- عبر المنطق التفكيكى الذى يقتضى قلب التعارض- على أن كل تفكير فى اللغة والفلسفة والثقافة لابد أن نتصورَّه منذ الآن داخل سياق "الكتابة" التى تنشر ظلالها على كل شئ. وسوف أعود فيما بعد إلى هذا الكتاب فأوضح بتفصيلات أكثر كيف ينتهى دَريدا إلى هذه الادِّعاءات المغالية فيما يبدو. أما ما أريد توضيحه الآن أن تأكيد دَريدا على النصية والكتابة لا يعنى بحالٍ من الأحوال معاداة الفلسفة أو فتح الباب على مصراعيه أمام حريات تفسيرية لا نحلم بها اليوم فى ظل خضوعنا لقانون الحقيقة والوضوح فى المفاهيم، وهو قانون قمعى مروِّع. غير أن هذا الانطباعَ عن دَريدا واسعُ

الانتشار كما أنه ناتج إلى حد ما عن فلاسفة يُبدون استعداداً سطحياً لـ قراءة دريدا، بل وحماستهم لاتهامه غير عادية على أساس معرفة شخصية من الدرجة الثانية بعمله. لكنه انطباع له علاقة أيضاً برغبة نقاد الأدب فى الاستيلاء على التفكيك من حيث هو نوع من نقض الفلسفة ومن حيث هو مسوِّغ (فيما يرون) لرفض مزاعم الفلاسفة عن حقيقةٍ عُليا منذ أفلاطون حتى اللحظة الراهنة. واستناداً إلى هذه الحيثيات يَظهر تفضيلُهم الملحوظ لهذه النصوص التى يُعتبر فيها الأساسُ التفكيكى طريقةً فى القراءة، حيثما يستثمر دَريدا بكل سبيل ممكن الفرصَ الناجمةَ عمَّا يقوم به من تجارب فى الأسلوب.

ومع ذلك، فمن قبيل التبسيط الشديد افتراض أىِّ تمييز محكم بين الأشكال (الفلسفية) الصارمة والأشكال (الأدبية) غير الصارمة فى النشاط التفكيكى. وكما سوف نرى، كثيراً ما يقبض دَريدا على هذا النوع من التعارض الراسخ كى يشرح بالأدلة مدى ما ينطوى عليه من تحيزات متغلغلة فيه. ولهذا السبب سأكون فى وضع سخيف ومثير للدهشة لو أنى صممت على قراءة نصوصه على غير مقتضى ما يُمَثِّلُ بشكل واضح إحدى استراتيجياتها الأساسية. لكن يظل الحال أن دَريدا يُساء فهمه وهى إساءة شائعة بسبب هذا التبسيط المضاد الذى يَعتبره مجردَ بلاغىٍّ بارع لا يُلقى بالاً إلى القواعد "الفلسفية" الخاصة بالعقل والحقيقة. ولذلك فإن أحد أهدافى من هذا الكتاب تقويم "القراءة" الأحادية والمشوِّهة لدَريدا، وهى قراءة نالت

رواجًا واسعًا فيما بين أتباعه وخصومه على السواء. وليكن واضحًا أنى سأهتم بما ينشأ عن التفكيك من نتائج فلسفية أكثر من الاهتمام بمكانته الكبيرة التى ينالها حاليًا بين نقاد الأدب. وليس معنى ذلك أن نتجاهل ما قد توصل إليه دَريدا من نتيجة لافتة مؤداها: أن كل محاولات فصل الفلسفة عن الأدب- أىْ التأكيد على أنها خطاب ينطق بالحقيقة له امتيازه الذى يعفيه من تقلبات الكتابة- تصطدم على غير توقع بحقيقة أن الكتابات الفلسفية تموج بعمليات من التشكيل النصى. وذلك بالأحرى إصرار على أن أية قراءة وافية لدَريدا لابد أن تمر بمواجهة ممتدة ومرهفة مع نصوص الفلسفة التى تضطره إلى إرجاء (وليس إلغاء) مثل هذه التمييزات التى تمتعت بالقداسة عبر الزمن.

لدَريدا مقالة عن بول فاليرى (فى كتابه هوامش الفلسفة Margins of Philosophy) ربما تسعفنا فى إيضاح هذه المسائل. وطالما أن فاليرى يسبق دَريدا بشكل ملحوظ فى تصور الفلسفة من حيث هى "نوع من الكتابة" وأنها نوع خاص، بل وتسعى عادةً إلى محو أو إخفاء كونها كتابة- فمن المتوقع أن يقرأه دَريدا بوصفه سلفًا مقاربًا له، وممهدًا تفكيكيًا، له تأملات مدققة حول الشعر واللغة قادته إلى صياغة بعض استبصارات دَريدا الرئيسية. والحق أن ذلك يمثل أساس القضية التى يقوم عليها مقالُ دَريدا إلى درجة أن المرء يقرؤها متطلعًا إلى المزيد من نقاط التشابه بينهما. ففيما يرى فاليرى "نستطيع أن نلحظ بسهولة، أن الفلسفة من حيث هى محدَّدَةٌ

بنتاجها- أيْ محددة بكونها كتابة- هي بكل موضوعية فرع خاص عن الأدب... ونحن مضطرون إلى ردِّها إلى موضع لا يبعد عن الشعر" (فقرة يَستشهد بها دَريدا فى كتابه هوامش الفلسفة، صـ 294). ويطرِّد فى المقال الاستشهادُ بملاحظات فاليرى المتبصِّرة حول استفحال اللغة الاستعارية فى الفلسفة، وتأثيرات الانزلاق الدلالى غير المحكوم، والكيفيات التى تتأسس بها المفاهيمُ الفلسفية- والمفاهيم هى المحك الفعلى فى الدقة الفكرية والحقيقة- استناداً إلى استعارات مطمورة أو منسية فى الغالب. والأكثر لفتًا للانتباه من كل ذلك إصرار فاليرى على استحالة تأسيس المعرفة والحقيقة استحالةً مطلقة عن طريق هذه الفكرة المُثْلى التى مؤداها أن حديث الذات يحقق إدراكًا حاضراً بذاته وموثوقًا فيه. "إن الراسخين منهم (يقصد الفلاسفة) يرهقون أنفسهم بمحاولة جعل أفكارهم تتحدث... وأيًّا كان ما يحاولونه فإن الكلمات- المثل أو الوجود أو مفهوم الشئ فى ذاته أو الكوجيتو أو الأنا- هى كلها شفرات، إذ وحده السياق هو الذى يحدد معناها" (يستشهد به دَريدا فى كتابه هوامش الفلسفة، صـ 292). وتحدد هذه الفقرةُ التى يقتبسها دَريدا عن فاليرى- تحديداً دقيقًا- النقطةَ الأساسيةَ التى سيصل إليها دَريدا فى قراءاته التفكيكية لنزعة "مركزية اللوغوس" التى تسكن تفكيرنا حول العقل واللغة والواقع. تتجاوب فرضيةُ أسبقية الكلام على الكتابة مع فكرةٍ مُثْلى عن المعرفة النقية والواثقة من نفسها؛ إذ إن تطفل العلامات المكتوبة- من حيث هى مجرد إشارات اعتباطية على سطح

الصفحة- يمثل فى خاتمة المطاف انحرافًا يُرْثَى له عن الحقيقة. وفى مواجهة هذا التحيز الميتافيزيقى العميق يؤكد فاليرى- مثلما يؤكد دَريدا- على كلية وجود الكتابة وعلى حقيقة أن الفلسفة لا يمكن تصورها خارج المجال النصى المتحقق.

وحتى هذه النقطة، تبدو قراءةُ دَريدا لفاليرى متناغمةً بما فيه الكفاية مع رؤية مسيطرة وشائعة عن التفكيك تراه ثأرًا للأدب من الفلسفة. وطالما أنه الشاعرُ فى فاليرى- ذلك الجزء من صُنَّاع اللفظ البارعين، الأكثر رهافة ووعيًا بذاته- الذى يطلب منَّا أن نقرأ النصوص الفلسفية تطلعًا إلى خواصها الشكلية أو الأسلوبية، فإن دَريدا يسجل هاهنا بالضبط ملحوظته التحذيرية المتميزة: ألا يقوم فاليرى بقلبِ الأمور رأسًا على عقبٍ قلبًا كاملاً فيُعَاملُ الفلسفةَ على أنها مجرد نوع آخر من أنواع الأدب، قارئًا إياها فى ضوء جمالية ما بعد رمزية مطلقة الرهافة، فيتجاهل كل ما يتأبَّى على هذه الجمالية أو يقاومها؟ "لقد قلت ذات يوم فى حضرة الفلاسفة: إن الفلسفة مسألة شكل". هكذا كان يتكلم فاليرى، ويوافق دَريدا (عند هذه المرحلة من كلامه) على ما يقوله موافقةً مشروطةً. غير أن التفكير فى الفلسفة من حيث هى "مسألة شكل" على وجه الحصر- أو من حيث هى مسألة أسلوب أو أداء شعرى أو من حيث هى أية كيفيات "أدبية" أخرى من هذا القبيل- لا يُعَدُّ فى الحقيقة تفكيرًا فى الفلسفة بالمرة؛ وإنما هو رفضٌ لها باسم إيمان كلى بالأدب. وعندئذٍ يمكن أن نفهم الهدف من تأكيد دَريدا المتكرر ومؤداه: ينبغى ألا يقنع

التفكيك بمجرد قلب التعارضات الرئيسية المتفق عليها (الكلام/الكتابة، الفلسفة/الأدب) بحيث يترك الطرف "الأدنى" مؤسَّسًا بعدئذٍ- بشكل ثابت- على طرفٍ أعلى. إذ لن يعنى هذا القلبُ سوى إيماءةٍ نظرية، ذلك أنه قلبٌ يَدَعُ التعارضَ قائمًا كما هو؛ مما يَحول دون البدء بتحويل الأساس المفاهيمى الذى تشتغل من خلاله مرتكزات التعارض بشكل مضمون. يضع فاليرى دون تأنٍ مزاعم "الأدب" (التى يتصورها بحسب أكثر مصطلحات الشكلية تجريدًا) فى مواجهةِ مزاعمِ "فلسفةٍ" يعاملها بطريقة مماثلة من حيث هى نوعٌ ما من خطابٍ يَطَّرِدُ تخاصمه مع الأدب. ومن ثم يُخفق فى الاضطلاع بما هو أبعد، أىْ الاضطلاع بالخطوة الحاسمة التى تسائل هذه المفاهيمَ المكتفيةَ بنفسِها ("الفلسفة"" ,الأدب")- بمعنى استكشاف تقاطعاتهما وتشابكاتهما المشتركة- وليس مجرد طىٍّ أحدهما فى الآخر بإنكار الحدود النوعية لخطاب العقل والنقد الفلسفى.

توجد فقرتان فى مقالة دَريدا عن فاليرى سوف أقتبسهما الآن بتفصيل تام لأنهما تساعدان على تحديد التحول الحاسم فيما يشدد عليه دَريدا. تصف الفقرة الأولى الكيفية التى سنقرأ بها الكتابات الفلسفية لو تعاملنا معها بحسب برنامج فاليرى الخاص بتعميم النوع الشعرى. "ومن ثم فالمهمة محددة: دراسة النص الفلسفى فى بنيته الشكلية وفى تنظيمه البلاغى وفى تعينه الدقيق وفى مختلف أنماطه النصية... اعتمادًا على احتياطيات اللغة التى تسهر على

سلسلة الموارد المدارية (الاستعارية) الأقدم من الفلسفة نفسها أو التى تغذوها أو التى تصطنع انحرافًا عنها" (هوامش الفلسفة، صـ 293). وبنهاية هذه القراءة ستبدو الفلسفة مجرد "نوع أدبى مستقل" فتتجرد من مزاعمها الوقورة عن امتلاك الحقيقة، وبعدئذٍ نُدْرِجُها فى حقل من الشعرية المعممة يمتصها دون صعوبة. وكما قد أشرت، ثمة وجه من وجوه التفكيك الدَريدى- سائد فى بعض نصوصه- يُغرى دون ريب بهذه الإيماءة الأحادية. غير أن الفقرة الثانية التى أقتبسها من مقالته عن فاليرى تلح على ما هو أبعد من ذلك، وتفتح مرحلة معقدة فى النقاش، مرحلة تحترم المقتضيات الخاصة بالكتابة الفلسفية فلا تركن إلى النزعة الشكلية الأدبية التى تتعارض بسذاجة مع "الفلسفة" فى حد ذاتها. "سيجرب هذا التوسعُ إعادةَ قراءة كل هذه النصوص (نصوص فاليرى نفسه ونصوص الفلاسفة الذين اعتقد فاليرى أنهم أثاروا هذه المسألة)... وتقتضى إعادةُ القراءة السهرَ على هذه النصوص دون الالتفاف المستمر حول شكلها، كما تقتضى أن يفك المرءُ شفرةَ القانون الذى يتحكم فى تضارباتها المحايثة وفى عدم انسجامها مع نفسها وفى تناقضاتها، فلا ننظر إلى الخطاب الفلسفى مجرد نظرة محب للجمال..." (هوامش الفلسفة، صـ 305). إن المصطلحات التى تستخدمها هذه الفقرة- "قانون"، "تضاربات"، "تناقضات"، "عدم انسجام"- تنتمى إلى الفلسفة نظرًا لأنها تستحضر بشكل ضمنى قواعدها المعيارية من المنطق، أىْ الاتساق و"قانون" عدم التناقض. وفى مواضع أخرى

يرفض دَريدا هذه القواعد وأية قوة مطلقة أو مُلْزِمَة، فيفترض (بعد أن فعل ذلك نيتشه) أن سلطتها المرجعية تستند إلى عدم وعينا بمدى قوة توغل استعارات معينة مزروعة فى هذه المفاهيم وكذلك عدم وعينا بالقوة التى تتستر على هذا التوغل. ومما لا شك فيه أن دَريدا– فى هذا الشاهد الحالى– يستعيد أدوات الفلسفة المفاهيمية لمواجهة حركة مبتسرة تهدف إلى إلغاء هذه الأدوات باسم نزعة "أدبية" شكلية مُغَالية. وتتكرر هذه الإيماءة المزدوجة نفسها فى كل مرة يكتشف فيها دَريدا استراتيجيات تُهَوِّنُ من تعقيد "التفكيك" فتتفادى من ثمَّ صرامة التفكير فى وضعها الإشكالى بالمقارنة مع الفلسفة.

قد يعيننا تقريرُ دَريدا المختصر عن فاليرى على إضاءة بعض المصاعب المتضمنة فى تحديد ما قد تستلزمه مثل هذه "الصرامة" التفكيكية. وبلا ريب تنطوى هذه الصرامةُ على قدر كبير من الاهتمام الذى يضارع اهتمام فاليرى الزائد بالأشكال والأدوات الشعرية، أىْ إلحاحه على أن الفلسفة (والتفكير بوجه عام) لا يمكن أن نتوسع فى نقدها من الداخل نقداً كاملاً دون نوع من الوعى المنضبط بأن الشعراء هم الذين يُعيدون إلى اللغة حيويتَها. ومن ثم نجد عند دَريدا فقراتٍ عديدة تعيب– بشكل حقيقى– على الفلاسفة عدم قراءة النصوص الرئيسية فى تراثهم الفلسفى بحسٍّ يتلاءم مع ما تزخر به من تعقيد بلاغى. ويقتضى ذلك ما يطلق عليه دَريدا قراءةً "حذرة ومتميزة من حيث الشكل والوظيفة، قراءة متأنية وذات طبقات"

(التشتيت، صـ 33)، أما القراءة التى تعتدُّ بالنقاء "الأدبى" المتعارف عليه فهى الأقرب إلى النقاد منها إلى الفلاسفة. ومع كل هذه النعوت التى يصف بها دَريدا تلك القراءة فإنه يلح على أن التفكيكَ شديدُ التنبه إلى منطق النصوص وحساسيتها وما تنطوى عليه من اختلافات ينمازُ بها نصٌ من آخر، وهى اختلافات تقتضى من القارئ وعيًا وافيًا بالفروق النوعية. النصوص "ذات طبقات" بالمعنى الذى يجعلها منطوية على شبكة كلية من التيمات المتمفصلة والافتراضات التى يتصل معناها فى كل موضع بنصوص أخرى وأنواع أو موضوعات أخرى من الخطاب. ذلكم ما يطلق عليه دَريدا قوة "التشتيت" وهى قوة ناشطة على الدوام داخل اللغة المكتوبة أو المنطوقة. ويستطرد دَريدا موضحًا أن أية قراءة تَقْصُرُ اهتمامَها على"الفلسفة" أو "الأدب" فتنشد الانغلاق أمام كل التأثيرات الملوِّثة الآتية من خارج حقلها التابعة له، هى قراءة عاجزة. وباختصار، كل الكتابة متناصة بكل ما تحمله الكلمة من معنى. غير أن ذلك لا يُعتبر ترخيصًا لهذا النوع الآخر من "التناص" الذى لا يَعْتَدُّ بأية فروق نوعية. إن التناص هو بصورة دقيقة هذا الطابع "ذو الطبقات" الذى تنطوى عليه اللغة- أىْ حقيقة أنها تشتغل على الدوام عبر جنيالوجيات نوعية وأنواع متعددة من منطق المعنى- مما يقتضى بذل عناء يتلاءم مع قراءة "حذرة ومتأنية ومتميزة من حيث الشكل والوظيفة". ومن بين هذه الآثار التى يجب تتبعها فيما يرى دَريدا "الوحدات الفلسفية التكوينية" أو كيفيات التفكير التى دمغت نفسَها

بعمق على لغتنا والتى نعتبرها حقائق بديهية فننسى بداياتها الأولى البعيدة التى تشكلت قبل بداية الفلسفة.

ذلكم ما يجعل دَريدا صامداً ضد التحرك نحو إنهاء دور "الفلسفة" من حيث هى نظامٌ من أنظمة الفكر، فيفتحها منذ الآن على تناص غير محدود. وهو يوضح أسانيده توضيحاً شافياً فى حوار أخير أجرى معه إذ سأله محاوره: "هل تَعتبر نفسَك فيلسوفاً له مكانة أعلى من كل الفلاسفة؟" وتتميز إجابة دَريدا بلطف لبق، وليست فيما أعتقد إجابة متملصة أو مراوغة. "لقد حاولت مراراً بطريقة نسقية أن أضع نفسى فى لا-موقع أو فى لا-موقع فلسفى، أسائل منه الفلسفة. غير أن البحث عن لا-موقع فلسفى لا يعنى موقفاً فلسفياً مضاداً. ويتمثل سؤالى المركزى فى: كيف يمكن للفلسفة فى ذاتها أن تبدو لنفسِها غيرَ نفسِها، كى تستجوب نفسَها وتنعكس على نفسِها بطريقة مبتكرة؟"(4). ويستطرد دَريدا فى تبرير هذا الوضع المزدوج، ولا يتعلق تبريره بما قد يمكن أن نطلق عليه قابلية الفلسفة للتطبيق "التقنى" فحسب، وإنما يتعلق أيضاً بقدرتها على إحداث تغييرات حقيقية فى بنيات القوة والمعرفة والممارسات السياسية وهى بنيات ذات طابع مؤسّسى. وسوف أتحدث لاحقاً باستفاضة عن هذه المزاعم التى تجعل من التفكيك شكلاً من النقد الإيديولوجى. ويفى بالغرض الآن أن نشير إلى أن دَريدا يفكر فى الفلسفة لا من حيث هى موقع نضال مؤسّسى فحسب وإنما يفكر فيها من حيث هى أيضاً نظام نوعى راقٍ من أنظمة التفكير؛ صحيحٌ

أن نصوصَه الرئيسيةَ "تُفَكِّكُ" نفسَها بنفسِها، غير أن ذلك لا يعنى التخلى عنها لحساب أى نوع من أنواع "اللعب الحر" الذى لا يتميز بعضه من بعض أو الذى يغذيه التناص.

إن ما كتبته حتى الآن يُعتبر مدخلاً موجزًا إلى أعمال دَريدا كما يُعَدُّ إشعارًا للقارئ بأن هذا الكتاب له طريقته الخاصة فى الجدل. وأظن أنه ليس من الممكن عمل أكثر من ذلك فى حدود تلخيص أفكار دَريدا، ذلك أنه يلح باستمرار على أن التفكيك عملية- أىْ نشاط قراءة- يصعب اختزالها إلى مفهوم أو منهج. ومن ناحية أخرى توجد بعض القيود التى راعيتها، ومنها المساحة المفروضة للكتاب وضرورة جعله ملائمًا للقرَّاء الذين لا معرفة واسعة أو متخصصة لديهم بالفلسفة الأوربية المعاصرة. ولذلك جمعتُ بين توضيح أفكار دَريدا وعرضها ثم شرحها وانتقادها بنسبٍ متعادلةٍ تقريبًا. وليس ذلك معناه أنى كَيَّفْتُ مقاربتى لدَريدا مع المقتضيات العامة للسلسلة المنشور بها الكتاب. لقد جادلت من قبل- وسوف أجادل مرة أخرى- بأن التفكيك قد أسئ استخدامه من قبل المتحمسين لفكرة عدم محدودية "اللعب الحر" فى النصوص، أولئك الذين يرفضون التصورات العامة عن التفكير الصارم أو النقد المفاهيمى. ويتولى هذا الكتابُ بشكل أساسى عرضَ القضايا الرئيسية فى التفكيك وتفنيدها بطريقة تدفع اهتمام الفلاسفة الجاد بـ"الآخر" إلى المشاركة، سواء كانوا فلاسفة التراث الأنجلو أمريكى أو تراث الفلسفة التحليلية. ومن المؤكد أن تحولاً عنيفًا بكل ما تحمله الكلمة

من معنى سينتاب وضعية هذا التراث لو دخلت نصوصُ دَريدا فى مجرى الجدل الفلسفى القائم. ومن الواضح أن هذه المواجهة ستمثل جهداً قيماً بصرف النظر عن بعض التحيزات عميقة الجذور التى حالت من قبل دون حدوثها.

الهوامش

(1) الترجمة الذائعة نسبيًا لعنوان الكتاب هي "في علم الكتابة" أو "عن علم الكتابة" أو "في الجراماتولوجيا" وهي ترجمة اتبعتها في غير هذا الموضع، لكن يتراءى لي حاليًا أن ترجمة العنوان إلى "في علم إنساق الكتابة" أكثر دقة وإيحاءً، ذلك أن عمل دَريدا بحسب ما فهمنا من الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب (طبعة جامعة جون هوبكنز، 1976م) يتركز على تتبع تاريخ "منزلة الكتابة" وما تستدعيه هذه المنزلة من التعارض مع تاريخ "منزلة الكلام" وهي علاقة التعارض التي تشكل نسقًا يحكم مجمل الثنائيات المتراتبة الأخرى فيولدها وتتولد هي عنه في تاريخ الفلسفة الغربية، ثم تفكيك هذا التعارض في نص روسو المعتمد. وفي موضع آخر وهو مقاله الطويل المعنون بـ"صيدلية أفلاطون" ضمن الترجمة الإنجليزية لكتابه المعنون بـ "التشتيت" (طبعة جامعة شيكاغو، 1981م) يقوم دَريدا بتفكيك هذا النسق التراتبي عند مبتدعه الأول أفلاطون. أي أن عمل دَريدا في هذين الموضعين وغيرهما من المواضع (على سبيل المثال قراءته لهوسرل في "الصوت والظاهرة"- طبعة جامعة نورثويسترن، 1973م) يتركز على تفكيك هذا النسق الذي هو سبب- ونتيجة في آن معًا- لكل التراتبات الأخرى في الميتافيزيقا اليونانية الغربية: الروح/الجسد، الطبيعة/الثقافة، الكلام/الكتابة، الأصل/الفرع أو النسخة، المثال/المادة، إلخ.. وصولاً إلى ذروة النسق المتعلقة بالتعارض بين الله والإنسان. وهي التراتبات النسقية نفسها التي تحكم فيما نرى التراث الثقافي العربي وكذلك المعاصر. ولذلك نرى وجاهة في ترجمة عنوان الكتاب إلى "في علم أنساق الكتابة" أو "عن علم أنساق الكتابة" على اعتبار أن دَريدا يناقش "منزلة الكتابة" في هذا النسق المتواتر الذي هو نفسه نسق كتابة. أما مَنْ يترجمون العنوان إلى "علم النحوية" فهم مخطئون خطأ فادحًا- المترجم.

(2) انظر حواره مع سالوزنسكى، منشور ضمن دريدا والاختلاف المرجى،
تحرير: ديفيد وود، صـ صـ 107 ـ 127
(Univirsity of Warwich : Parousia Press, 1985).

(3) دريدا، "رسالة إلى صديق يابانى"، صـ 1 – 8، المرجع السابق.

(4) انظر بصفة خاصة جيوفرى هارتمان، إنقاذ النص: الأدب/دريدا/الفلسفة.
(Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981).

(5) انظر حواره مع ريتشارد كيرنى، ضمن حوارات مع مفكرى أوربا المعاصرين، تحرير: كيرنى، صـ 98 .
Manchesier University Press, 1984.

2- نيتشه، فرويد، ليفيناس: حول أخلاقيات التفكيك

هذه ترجمة كاملة للمقال الثامن والأخير المعنون بـ:

Nietzsche, Freud, Levinas: on the Ethics of Deconstruction

الوارد ضمن كتاب:

Christopher Norris: Derrida, (Fontana Paperbacks, 1987)

وقد تولى ماهر شفيق فريد مراجعة الترجمة على الأصل الإنجليزى.

يتساءل دَريدا في عمله المعنون بـ"السير الذاتية" (1984م) Otobiographies عمَّا يُرَاهِنُ عليه المؤلفُ حين يضع اسمَه على عملٍ مكتوبٍ. وكان هذا السؤالُ عن الأسماء والتوقيعات ذات السلطة المرجعية وعن حق النشر أو التأليف الفكرى، محورَ سجالاته الباكرة مع جون سيرل John Searle حول موضوع فلسفة فعل الكلام. وقد تَسَبَّبَتْ هذه المسألةُ فى إثارة أفكار حول وضع الكتابة، وهى أفكار وإنْ كانت تبدو غير جادة إلا أنها وثيقة الصلة بموضوعنا الحالى، فما أنْ تدخل الكتابةُ فى الملك العام حتى تتعرض لأنواع محتملة من إساءات الفهم التى لا يمكن الفصل بعدم مشروعيتها بمجرد الاحتكام المباشر إلى السياق أو نوايا المؤلف. ومما لا شك فيه أن دَريدا سيعترف- والحال هكذا- أن نصوصَه تعرضت مراراً لنوع

من الشطط فى التفسير. وقد قام دَريدا فى مواضع عديدة من هذا المقال بانتقاد سيرل ولومه- ونادراً ما يفعل دَريدا ذلك- بسبب تجاهله للمعنى الحرفى لنصه (نص دَريدا) وتفسيره خطأً وكيفما اتفق بالاستناد إلى أفكار مثالية مستقرة عن اللغة والمعنى وعملية التواصل. ويرد سيرل بدوره حيث يشدد على أن دَريدا يتحمل وحده النتائج التى تترتب على المغالاة فى نزعته المعرفية المتشككة. فضلاً عن أنه ما من قدرة على الحكم- من جهة الأمانة أو الصرامة الفكرية- بين الكيفيات المتنوعة التى تتبناها نصوصُ دَريدا التطبيقية أو التفسيرية. ومع ذلك فمن الممكن إثبات- كما أفعل هاهنا- أن التفكيك تعرَّض لفهم خاطئ من قِبل مَنْ يعتبرونه ضربًا من حرية التأويل غير المنضبطة، ومسوغًا للانغماس فى كل أنواع الألعاب التفسيرية.

يمثل مقال "السير الذاتية" محاولةً شديدة الصراحة من جهة دَريدا لمعالجة الإشكالات التى نشأت فى أعقاب ما يمكن أن نطلق عليه "التفكيك الأمريكى". وبعبارة أخرى، يركز المقال بصورة دقيقة على التساؤل عن الكيفية التى تترسخُ بها الأفكارُ المثالية فى سياق مؤسَّسى محدد، والكيفية التى يغدو معها مشروعُ ما ورقةَ لعب إذا جاز التعبير، أو يتم بها استغلاله فى مختلف الأغراض السياسية والثقافية. كتب دَريدا هذا النص فى البداية كمحاضرة ألقاها فى مؤتمر عن الذكرى المئوية الثانية لـ إعلان الاستقلال الأمريكى، وهو مؤتمر نظمته جامعة فيرجينيا- شارلوتسيفل. وقد بدأ محاضرته

بتأسفه لعدم قدرته على الكلام عن مثل هذا الحدث التاريخى المهيب. ويُعَدُّ هذا التأسفُ- بمصطلحات نظرية فعل الكلام- الأداةَ التى اختارها دَريدا لتكون مدخله إلى هذا الميدان البلاغى والإيديولوجى المعقد. وما جعله يواصل الكلام أن هذه المناسبةَ وثيقةُ الصلة بممارسات التفكيك السياسية كما أنها وثيقة الصلة بالتساؤل عن السبب الذى به يمارس التفكيكُ مثلَ هذا التأثير على النقد الأدبى الأمريكى. وقد يفهم المرءُ أيضًا- كنوعٍ من نص تحتى فاعل- السببَ فى انشغال هذا النقد بالأسماء الخاصة proper names (اسم "جاك دَريدا" على سبيل المثال) والكيفية التى يتعلق بها هؤلاء النقادُ بمعينٍ من الكتابة لا يمكن التحكم فيما سيؤول إليه على أيدى القرَّاء والمفسِّرين أو إبقاؤه داخل الحدود التى رسمها المؤلف.

ثم يثير دَريدا السؤال الآتى: ما هو على وجه الضبط، أو ما الذى كانه الوضعُ الشرعى لهذه الوثيقة بإيماعتها التى تؤشر- بشكل عرفى- على انبثاق كيان قومى وسياسى جديد، هو الولايات المتحدة الأمريكية؟ مَنْ كان هؤلاء الناطقون الأوائل بلسان الجماعة "الممثلون" لها، مَنْ هؤلاء المواطنون والنواب الذين وضعوا توقيعَهم على هذه الوثيقة الخطيرة؟ وبصياغة أكثر دقة: ما الذى أَمَدَّ توقيعاتِهم بـ السلطة المرجعية إذ من المفترض أن المصدر الدستورى الوحيد لهذه السلطة كان هم أنفسُهم الذين كانوا قيد التكوين حين قاموا بالتوقيع على هذا الإعلان؟ وتُفضى إثارةُ هذه التساؤلات إلى إثارةِ تساؤل أبعد عن الكيفية التى نشأت بها الديمقراطيةُ النيابيةُ، بما أن هؤلاء

الذين شاركوا فى لحظتها التدشينية لم يُفَوِّضْهم أىُّ جهاز قائم من القواعد أو الإجراءات تفويضًا صريحًا. وليس ما تثيره هذه التساؤلاتُ مجردَ إشكالات عابثة يلهو بها تفكيكىٌّ لعوبٌ يبحث عن انعطافة جديدة تتسم بالمفارقة. فقد نشأت مناظراتٌ واسعة بين العديد من الباحثين حول أدبيات القانون الدستورى تمخضت عن مقترحات متنوعة لتجنب ما يترتب على هذه الإشكالات من نتائج مربكة. ويتبنى بعضُ منظِّرى فلسفة التشريع- وأشهرهم هارت H.L.A.Hart- فلسفةَ أفعال الكلام عند أوستن، وهى الفلسفة التى ترى أن القانون هو أساسًا ضربٌ من النطق الإنجازى performative utterance؛ وأن قواعدَه يسرى مفعولُها عن طريق العرف الضمنى المُلْزِم كما يحدث بالضبط فى حالة قطع الوعود ومراسم الزواج وما أشبه من حالات[1]. وإذا كان ذلك كذلك فمن التزيُّد أن نتساءل عن طبيعة السلطة المرجعية التى من المحتمل أن تلازم قانونًا ما- أو تلازم نصوصًا مثل الدستور الأمريكى أو إعلان الاستقلال- قانونًا لم يكن الموقِّعون الأوائل عليه مزوَّدين من الناحية الديمقراطية بأدنى سلطة تسمح لهم بلعب هذا الدور. إذ يعتقد هارت أن إثارة هذا النوع من التساؤلات يُعَدُّ إساءةَ فهمٍ للطابع الذى يميز اللغة القانونية. وهى إساءة تنطوى على إيقاع الاضطراب فى حقول الخطاب "التقريرية" constative و"الإنجازية" performative، كما تنطوى على إخفاقٍ فى فهمِ أن اللغة يمكن أن تدل- وتحمل معانى وإلزامات محددة- دون امتثال لقوانين الاستدلال القطعى المتزمتة.

إن سلطةَ هؤلاء الموقِّعين المرجعية مستمدةٌ من فهمهم للمعانى والسياقات الجارية التى تتحكم فى ممارسة أفعال الكلام التى نقوم بها كل يوم.

تتمثل إحدى طرق فهم مقصد درَيدا فى القول بأنه يرفض هذا "الحل" المتعارف عليه لما ينطوى عليه القانون وعملية التمثيل السياسى من تناقضات. ومن ثم يتساءل مرة أخرى: ما الذى أهَّلَ هؤلاء النوابَ الأوائل للتحدث بالنيابة عن شعبٍ أمريكى افْتَرَضَ هؤلاء النوابُ موافقتَه عليهم بمجرد أمر إدارى؛ بما أنه لم يكن ثمَّ بَعْدُ دستورٌ مكتوبٌ يقتضى هذا الأمرَ؟ "ولهذا السبب، فقد اجتمعنا نحن الممثلين للولايات المتحدة الأمريكية فى الهيئة التشريعية العليا General Congress... باسم وبحق مصلحة شعب هذه المستعمرات نعلن ونصرح على نحوٍ مستوفٍ الشروط القانونية أن هذه المستعمرات المتحدة هى ولايات حرة ومستقلة وينبغى لها أن تكون كذلك" (يَستشهد به درَيدا فى السير الذاتية، صـ 26). وكما يلاحظ درَيدا، تنطوى هذه الفقرة على تراوح فى التأثيرات الإنجازية الفاعلة، إذ تتضمن تحولاً من ما "يكون" إلى ما "ينبغى أن يكون" أساسًا لمجتمع حر وعادل. ومما لا شك فيه أن بقدرة المرء قبول الكلمات بقيمتها السطحية من حيث هى تعبيرٌ يُشَرِّعُ بذاته لعقيدة ليبرالية ديمقراطية. وحين ذاك فما من موضع للتساؤل- على سبيل المثال- عن الكيفية التى يحدث بها الانتقالُ من حالةٍ (ما قبل دستورية) مفترضة إلى نظام سياسى يُوَفِّرُ عباراتٍ تُشَرِّعُ

لدستوريته. ذلكم هو ادِّعاء هارت الرئيسى تبعًا لنظرية فعل الكلام كما يطبقها على فلسفة القانون: أنها نظرية تساعد على حل ما ينشأ من إشكالات حين نفسِّر الخطاب القانونى بتعبيرات تقريرية محضة. وكثيرًا ما تناول أوستن J. L. Austin القضيةَ نفسَها حين اقترح إمكانية أن نفهم العديد من الإشكالات الكبرى فى الفلسفة- وأبرزها التمييز بين الواقع/القيمة، وافتراض استحالة البرهان بالانتقال من مجال إلى آخر استحالةً منطقية- من حيث هى مجرد إشكالات قد أسأنا تصورها لو وضعنا فى اعتبارنا مختلف ما تنطوى عليه اللغة من وظائف إنجازية. ومن هذه الزاوية يغدو إعلانُ الاستقلال وثيقةً تستمد القدرة على أن تُقَوِّضَ نفسَها بنفسِها من مفترضات ضمنية عن المعنى والسياق تُخَوِّلُ لنا الحق فى التسليم بأن فعل الكلام فى هذا الموضع ينساق لما هو عرفى مما يجعله فعلَ كلام ("يحالفه الصواب"). إذ يمثل التحول من "يكون" إلى "ينبغى" مجرد نقلة بلاغية مألوفة تمامًا لا تقتضى شرعيتُها سوى تصديق تشريعى من ذوات مصطفاة حرة الإرادة أعلى من القانون. وما دَفْعُ التحليلِ إلى ما وراء ذلك- بالتساؤل مثلاً عن طبيعة السلطة المرجعية التى يدَّعيها هؤلاء الذين وقَّعوا فى البداية على الإعلان- سوى مجرد إحداث فوضى فى الحقول التشريعية اللغوية.

ويكاد دَريدا ينكر أننا نتقبَّل ما يمليه الحس المشترك common-sense فى معظم الحالات العملية بدءًا من فعل العهد الذى يقطعه المرء على نفسه أو يَعِدُ به وانتهاءً إلى قبول القيم التى يتضمنها

القانون الدستورى، بل ويَعتبر أن مثل هذا القبول مشروط بعدم استعداد طبيعى أو بعجز ما عن الاعتراف بعنصر "عدم قابلية الحسم" undecidability(*) وهو عنصر أساسى يصاحب أفعال الكلام بوجه عام. "يمكن للمرء أن يفهم هذا الإعلان من حيث هو فعل من أفعال الإيمان الرنانة، أىْ من حيث هو تظاهر كاذب بالفضيلة والإيمان لا غنى عنه لأية قوة ضاربة Coup de force سواء كانت سياسية أم عسكرية أم اقتصادية إلخ، أو من حيث هو انتشار عسكرى يتكرر حدوثه: وبقدر ما لهذا الإعلان من معنى وتأثير فلابد له من شاهد حاسم يُضْفِى عليه الشرعية" (السير الذاتية، صـ 9). وليس الشاهد فى هذه الحالة سوى الله، أىْ الاحتكام- كما يفعل الإعلان- إلى "القاضى الأعلى فى العالم" بوصفه الضمان المطلق لـ"استقامة نوايانا". ذلكم هو الالتجاء إلى "مدلولٍ متعالٍ"، بما هو قوةٌ تُصَادِقُ على هذه التوقيعات وتمنحها قدرة تزويد الكلمة بالسلطة المرجعية فتتحصن ضد تقلبات الظروف التاريخية. وتُعِينُ لاهوتيةُ الأصول(**) the mystique of origins على عدم إثارة التساؤلات حول مدى الشرعية، وقد جعلت لاهوتيةُ الأصول من هذه الوثيقة شيئًا آخر كما جعلت منها أكثر من مجرد تسجيل لأحداث زمن محدد. وما كان وضعُ الموقِّعين الشرعى "التمثيلى" ليثير فى هذه اللحظة حين وقَّعوا بأسمائهم على الوثيقة أىَّ تساؤل عن الشأن الأعظم؛ فقد صار فعلُهم جزءًا من مصير قومى يُشْرِفُ عليه الله، والله غايتُه أن يطيعه الموقِّعون بشكل مطلق.

من الواضح أن هذا التحليل يتصل بكل ما يكتبه دَريدا عن نزعة "مركزية اللوغوس" فى الفكر والثقافة الغربيين بدءاً من أفلاطون Plato وانتهاءً بالعلوم الإنسانية الحديثة. بل إن ما يكتبه عنها يضطلع بمناقشة أكثر هذه القوى العرفية مؤسسيةً وتحديداً، ويتصل بسياق محاضرته التى ألقاها فى شارلوتسفيل. تلكم هى الممارسات السياسية لعملية التمثيل ومعرفة الذات فى الديمقراطية الليبرالية الأمريكية، التى هى شغل دَريدا الشاغل. إنه تراثٌ يقوم على عمى ضرورى بمعنى من المعانى- أو هكذا يجعلنا دَريدا نعتقد- بصدد ما يثيره دستورُه (المكتوب) من إشكالات. وقد رأينا كيف أثارت قراءةُ دَريدا لروسو تساؤلاتٍ مشابهة، وبصفة خاصة بعض الفقرات من العقد الاجتماعى Social Contract التى تسعى إلى صياغة أفكار سياسية بلغة الطبيعة والأصول السابقة على نشأة المجتمع. وما يريد دَريدا إظهاره هو لحظة الاحتكام الفاشستى- أىْ الرجوع إلى قوة مُشَرِّعَة مطلقة- تقتضيها ضمناً كلُّ الأساطير الخرافية عن الأصل. مما يعنى الاعتراف بأن الديمقراطية الليبرالية المؤسَّسة على فكرة "نيابة" المواطنين الشرعية فيتولون وحدهم هذا الحق عبر ضرب من ضروب الخدع البلاغية- هذه الديمقراطية تحوطها الريبُ، وذلك هو مصدر التناقض فيها. "وهذا الإبهام، وبعبارة أخرى هذا اللاحسم بين بنية إنجازية وبنية تقريرية متطلب أولى فى عملية إنتاج تأثير (منشود) وهو تأثير يفتقر إلى الأمانة أو هو مبهم بالضرورة" (صـ 21). ويبرهن دَريدا على أن الإبهام واللاحسم أساسيان للمحافظة

على أى نظام اجتماعى يقوم على الاضطلاع بحقوق فردية أو جماعية. وقد يُفضى هذا التحليلُ إلى تصورهما من حيث هما نتيجة لـ"فعل التظاهر بالفضيلة أو عملية من الالتباس أو عدم القدرة على الحسم أو عملية مخايلة". ومع ذلك يسلم دَريدا بأن الإبهام واللاحسم ضروريان لأسلوب الحياة المتحضرة، وليس فى ذلك ابتهاجٌ بـ"تفكيك" أسلوب الحياة المتحضرة لو فهم المرء من ذلك- على سبيل الغلط- مجرد تمرين من تمارين تمزيق النصوص والإيديولوجيات. فما نحن بصدده هاهنا عملية الفهم الأفضل للطرق التى نحمى بها المجتمع المتحضر من الارتياب الذى يهدد بنودَه التأسيسية.

إن لهذا الإدراك توابعَ سياسيةً على أرض الواقع العملى، وبصفة خاصة فى السياق الأمريكى، حيثما يحفظ الدستور المكتوب قيمًا ومبادئ محددة من المفترض أنها "واضحة بذاتها"، إلا أن قضاة المحكمة العليا يفسرونها بطرق شديدة الاختلاف مما يمنحها صلاحية إسقاط قرارات الهيئة التشريعية الحكومية التى تتمتع بالحصانة. وعلى النقيض من هذه الخلفية فإننا نحتاج إلى معرفة مدى أهمية قراءة دَريدا التفكيكية للنصوص السياسية. إن ما يعترض عليه دَريدا فيما تجمع عليه نظرية **فعل الكلام**- وهو إجماع قياسى يعتنقه جون سيرل- يتمثل فى تصور أن المعانى يفسِّرها بوضوح مفسرٌ له سلطة مرجعية يَعْرِفُ باعتباره وسيطًا للحق الطبيعى كلَّ لوازم عملية الفهم الصحيح. ويتوافق اضطلاعه بهذه المهمة مع رؤية الخطاب القانونى الذى يتبناه كى يجسد حكمةً

متراكمة لم يتم تدوين "قوانينها" بشكل (تقريرى) صريح، إلا أن سلطتها ماثلة- على الرغم من ذلك- بقوةِ أعرافٍ مفهومةٍ ضمنًا بل وتتمتع بإلزام مطلق. وتسيطر هذه الرؤية بشكل طبيعى على منظِّرين (مثل هارت) يؤسِّسون أفكارهم على النسق البريطانى الذى تُشيِّدُه أسبقيةُ قانونٍ عرفىٍّ غيرِ مكتوبٍ، حيث يتم التوصل إلى الأحكام عن طريق مقارنة حالة بحالة، بدلاً من الاستناد إلى مبادئ "واضحة بذاتها". وقد يُعيننا هذا الاختلافُ على توضيح السبب الذى جعل التفكيك يحظى بصدى أكبر فى أمريكا على مستوى ما اكتسبه من أتباع ومعادين سواء بسواء. إن حيازة دستور مكتوب تتعرض مبادئه لكل ضروب المراجعة القضائية- على سبيل المثال قضايا المساواة العرقية والحقوق المدنية والإجهاض، إلخ- يُضفى بعداً سياسيًا على ما تثيره النظريةُ التفسيرية والنصية من تساؤلات لا يَعْتَدُّ بها السياقُ الثقافى البريطانى.

ويستمر دَريدا فى درسه للخلاف الناشئ بين القراءات المعتمَدة وغير المعتمَدة للنصوص متسائلاً عن طبيعة ما يُراهِنُ عليه هذا الخلافُ. إن العنوان الفرعى لمقال السير الذاتية هو تدريس نيتشه وتسييس الاسم الخاص Nietzache's teaching and the politics of the proper name . وما يُشير إليه دَريدا هاهنا هو حقيقة أن التوقيعات لا تكفل انتقال مقاصد المؤلف "الحقيقية" إلى مَنْ يقرأونه ويُنَصِّبون أنفسَهم ورثةً ومفسِّرين يتمتعون بسلطة مرجعية. إذ تزودنا حالةُ نيتشه على وجه خاص بمثال جدير بالذكر نظراً لأن

كتاباته قد تعرضت لسلسلة غير عادية من المزاعم والمزاعم المضادة التى يدَّعيها مراجعوه، فيتساءل دَريدا عن المدى الذى يمكن معه استبعاد قراءات دون غيرها على أساس أنها تُسيئ فهم ما كتبه نيتشه أو تُحَرِّفُ مقاصدَه؟ وبالطبع فإن أفظعَ توظيفٍ كان تجنيدَ نيتشه بوصفه أول إيديولوجى نازى، أىْ بوصفه مفكرًا طَعَّمَتْ تعاليمُه عن الإنسان الأعلى وعقيدة "العودة الأبدية" أسطورةَ سمو الجنس الأرى ودوام الرايخ الثالث. ويتقبل دَريدا- حتى هذه النقطة- الحجج الشائعة التى يمكن إيرادها فى الدفاع عن نيتشه: أن كتاباته تعرضتِ لإساءة قراءة بدائية وقصيرة النظر، أعان عليها تعصبُ أخته المخدوعة التى اعتنقت فيما بعد النازية. لكن يظل السؤال: ما السبب الذى أفضى بنصوص نيتشه إلى معاملتها بهذه الطريقة؟ وهل بقدرة المؤلف أن يقدم تبريرًا لكتاباته إذا ابتعد تفسيرُها فى المستقبل عن كل الاعتبارات التى يطرحها مقصدُه الحالى؟ وإذا كان ذلك كذلك، فما الأسس الداعية إلى الإيمان بالقيم السياسية أو الأخلاقية التى تحفظها وثائق من قبيل الدستور الأمريكى، وهى قيم تزعم بطبيعة الحال أنها توحى بحقائق "واضحة بذاتها" وغير زمنية؟ وبإثارة هذه الأسئلة نصل إلى القضية الرئيسية التى تثيرها قراءةُ دَريدا لنصوص التراث الثقافى الغربى. أليس من مؤديات هذا المشروع الدَريدى (فيما يرى معظم معارضيه) التخلى عن فكرة الحقيقة المحددة وعن كل بواعث الحكم على قضية المسئولية الأخلاقية، فى حالة مثل حالة نيتشه؟

فى واقع الأمر، يُصِرُّ دَريدا على رفض هذا الاستنتاج. ويؤكد أنه ليس من قبيل المصادفة- أو بداعٍ من مصادفة تاريخية غير متوقعة بالمرة- أن نصوص نيتشه قد احتلت مكانة سيئة فى المرحلة النازية. "فليس كافيًا قول إن "نيتشه لم يفكر فى ذلك" و"لم يقصد ذلك"" إذ على المرء أن يضع أية عبارات تملصية من هذا القبيل موضع المساءلة. وأما عن نيتشه فكان مستسلمًا لفكرة أن "تأملاته لم يحن زمنها بعد"، وأن العالم ليس مستعدًا بعد لحكمته، وأن الأرواح المصطفاة فى عصر لاحق سوف تدرك مغزى حكمته. وبصرف النظر عمَّا يترتب على هذه الفكرة من تنصل من المسئولية فإنها تمنح نيتشه بشكل قاطع رصيدًا عاليًا (أو تجعله مسئولاً عن هذا الخطأ) بشأن ما أفضى إليه تراثه من شؤمٍ. وفى حقيقة الأمر، اقتضت فكرته عن "العودة الأبدية" أن تتقبل الروحُ القوية ضربات القدر مهما كانت غرابتها، بل وتؤكدها دون أن يساورها أدنى شعور بمخاوف أخلاقية. ومن ثم تقتضى كتابات نيتشه بلجوئها إلى ما يسميه دَريدا التفكير فى مستقبل الأصل meditatio generis futuri أن يقرأها المرء تطلعًا إلى ما تعرَّضت له من تحريف على أيدى الإيديولوجيين النازيين. وحينئذٍ يصبح من الضرورى أن نثير هذا السؤال: "ما السبب فى أن برنامج المبادئ الحزبية الوحيد (مؤسسة التلقين) الذى كان قادرًا على الاستفادة الكاملة من تعاليم نيتشه هو برنامج النازية" (صـ 98). وما من سبيل لتبرئة نيتشه باصطناع حاجز بين مقاصد المؤلف من كتابته وما يترتب على هذه الكتابة من تأثيرات.

فأنْ تخدم نصوصُ نيتشه مثلَ هذا الغرض الإيديولوجى ففى ذلك إشارة كافية إلى أنها تتضمن ما هو أكثر من مجرد إساءة قراءة رخيصة وبلهاء.

يشير دَريدا إلى فرضية لافتة تتعلق بـ"الآلة المُبَرْمِجَة"، إذ يمكن للمرء من خلالها أن يضع حدوداً معينة للعبة التفسيرات الضالة. وتعود هذه الفكرة إلى استعارته لـ"رؤوس القراءة المتعددة"، حيث يقصد (قياساً على طريقة تشغيل الكاسيت من خلال أزرار الإعادة والمحو) الإيحاء بالطريقة التى نقرأ بها- فى آنٍ معًا- ما يوجد أمامنا وأيضًا سلسلةً لا نهاية لها من المعانى والإشارات الضمنية التى من المحتمل أن تتناصَّ مع "الكلمات على الصفحة" والتى يحجب بعضُها أو يمحو المعنى المباشرَ لهذه الكلمات[2]. ويقدم دَريدا بعض الأمثلة المكتوبة على فعالية عملية تعدد القراءة فى نصوص مثل كتابه نواقيس Glasومقاليه "مواصلة الحياة" Living on و"جلسة مزدوجة" .The Double Session إلا أن تشديده على هذه الفعالية يتحول فى عمله المعنون بـ"السير الذاتية" إلى فكرة مختلفة وهى "الآلة" النصية- زيادةً فى طبيعة النسق المنضبط- حيث يمكن للمرء أن يبرمج سلفًا- بطريقة أو بأخرى- إمكانات القراءة الضالة. وعندئذٍ يُثار السؤال عن محاولة تحديد ما يختص به النصُّ النيتشوى مما يمنح مختلفَ التفسيراتِ متكأً. وليس مؤدَّى ذلك وجود احتياطى عميق من معانٍ كامنة أو احتمالية ("لاوعى" ربما) تقبع فى النص بانتظار أن يُطْلِقَ سراحَها اعتناقُ أشكال معينة من التحيز

الإيديولوجى. إننا نفكر على الأصح (كما يوحى بذلك دَريدا) من خلال عملية "انحراف في المحاكاة" وعلى طريقةِ قراءةٍ تضع يدَها على ما يتسم به النصُّ من ثراء متنوع (التركيب والاستعارة والاقتصاد البنيوى) فتوظِّفه لصالحها. ولا ينطبق ذلك على نيتشه وحده بل ينطبق أيضًا على هيجل وهيدجر وغيرهم ممن كانت كتاباتُهم باعثًا على تفسيرات يختلف بعضها عن بعض تمامًا.

وذلك ما يحدث بخصوص حالة نيتشه، فـ"التعبيرُ" نفسُه "يمكن أن يدل بصورة دقيقة على النقيض، فيتطابق مع معناه العكسى أىْ مع العكس الذى يؤثر فيما يحاكيه". إنها مسألة تطويع مصادر النص المفاهيمية، أىْ قراءته بانتباه يدقق فى التفاصيل، بل والقيام بذلك بغرض التشكيك فى الرصيد المجمع عليه (المتمتع بالرضا والقبول) أو تهديمه، كما يحدث فى قراءات دَريدا لأفلاطون وروسو وهيجل. وقد أوضح دَريدا فى كتابه مهاميز (Spurs 1979) إمكانَ هذه القراءة بتناول مسألة معاداة نيتشه الشديدة والمعروفة عنه للنزعة النسوية. فما يقوله نيتشه- ويكرره بإصرار هستيرى- أن المرأة مصدرٌ لكل حمق وجنون، هى شخصية سيرانية تُغوى الفيلسوفَ الذَّكَرَ فتبتعد به عن طريق البحث عن الحقيقة الذى كان قد حدَّده لنفسه. يكتب نيتشه عن "تطور المثال": "لقد صار أكثر خبثًا ومكرًا وإبهامًا- صار امرأة" (مهاميز، صـ89). ويبادر دَريدا بالإشارة إلى نوع من المفارقة التى تشير إلى نفسها بنفسها هاهنا. لقد شغل نيتشه نفسَه على وجه الدقة بهذا الهدم "الماكر" للفلسفة-

قلقلة أنساقها ومفاهيمها الجليلة وتقويض مزاعمها عن الحقيقة تقويضًا بلاغيًا- على نحو يبدو معه نيتشه امرأةً تتميز بنقصان العقل. إذ حين تكون المرأةُ مناقضةً للحقيقة ومبدأً فعليًا من مبادئ اللاعقل يمكن اعتبارها- والحال هكذا- حليفةً لنيتشه فى حملته العنيفة التى يشنها ضد النسق العظيم الذى شَيَّدَه الفلاسفةُ الذكوريون بدءًا من أفلاطون حتى كانط وهيجل. مما يعنى فى النهاية أن كل الانتقادات العنيفة التى يوجهها نيتشه للمرأة تتميز بطابع مزدوج مما يجعلها تنقلب على الدوام- إذا جاز التعبير- ضد قصده المعلن. وهاهنا يوجد- بتعبيرات دَريدا- "عمى منتظم ومتواتر" يَسِمُ هذه المواضعَ من النص التى يرتخى فيها المعنى فلا يكون بقدرة النص إقراره أو إدراكه "بشكل واعٍ".

والحال هكذا، تصير المرأةُ هدفًا لاحتقار نيتشه الكاره للنساء وصورةً شعارية- على حد سواء- تفضى به- بمنطق غريب من القلب- إلى الارتياب فى سلطة العقل العليا. ترتبط "المرأة" فى كل موضع من كتاباته بتيمات الاستعارة والأسلوب والكتابة، وهى الوسائل نفسها التى يواجِه بها مزاعمَ الحقيقة التى تدَّعيها الفلسفة، وهى مزاعم مهيمنة. وبذلك يستغل نيتشه انعدام الثقة القديم فى اللغة "الشعرية" أو الرمزية، وهو انعدامٌ تُعتبر معه هذه اللغةُ مجردَ انحراف عن المعيار وترخيصًا لا مكان له فى خطاب العقل "الوقور" أو الحَرْفِىِّ أو الباحث عن الحقيقة. يشرع نيتشه (مثلما يفعل دَريدا) فى فضح بعض الخدع الفلسفية التى تنأى بالفلسفة عن اختبار

رموزها واستعاراتها التى تؤسِّسها. ذلكم ما يناقشه دَريدا– أو على الأقل عند مرحلة من مراحل نقاشه– فى مقاله المعنون بـ"الميثولوجيا البيضاء" .The White Mythology يسعى الفلاسفةُ منذ أرسطو حتى الآن إلى تعريف الاستعارة– بحسب تعبيراتهم– بأنها صورةٌ نشرحُ طرقَ عملِها بالإحالة إلى شئ آخر، إلى نوع من اللغة موثوق به أو يتمتع بامتياز على المستوى الإبستيمولوجى. "الاستعارة... تحددها الفلسفةُ بأنها فَقْدٌ مشروط للمعنى واقتصادٌ لكل ما هو أصلى، إنها اقتصادٌ نضطر إليه، الاستعارة انعطاف حتمى لا ريب فيه، بل وهى أيضًا تاريخ يحثُّنا بكل ما فيه على استعادة المعنى الحرفى استعادةً دورانيةً عبر أفق المعنى الخاص وضمن حدوده" (هوامش الفلسفة، صـ 270). وما يقوم به نيتشه هو دَفْعُ هذا النقد إلى موضع يبدو معه أىُّ تمييز بين "المفهوم" و"الاستعارة" مجردَ ضرب من تمكين المخايلة أن ترسم طريقة اشتغال الفلسفة.

ولذلك فحين ربط نيتشه الاستعارة بالمرأة– وبكل شئ يُضَلِّلُ أو يُغوى أو يُفْسِدُ سيادةَ المفاهيم الفلسفية– لم تؤخذ هذه التأكيدات فى مواجهة فكرة القيمة. ويرى دَريدا أنه ليس كافيًا أن نقلب طرفى هذا التعارض الأساسى فحسب ونعلن أن الاستعارة ستصبح منذ الآن "حقيقة" الفلسفة أو أن المرأة اسم لمبدأ متعالٍ "يتجاوز" ما تقوم به استراتيجياتُ العقل الذكورى من اختزال. وما يبدو عند هذا الموضع من نص نيتشه "عدمُ قابلية الحسم" بين كل المفترضات المتعلقة بالاستعارة والمرأة. "من المستحيل أن نفصل مسائل الفن والأسلوب

والحقيقة عن مسألة المرأة. ومع ذلك فإن ما يَحْرِمُ السؤالَ "ما المرأة؟" من امتياز كونه سؤالاً مجردُ صياغة إشكاليتها العامة... لا توجد المرأةُ بيقين فى أية صيغة مفهومية أو معرفية مألوفة. إضافة إلى أنه يستحيل مقاومة رغبة البحث عنها؟" (مهامين، صـ 21). وعندئذٍ يدَّعى دَريدا– وقد يفكر المرء فى ذلك "بشكل خاطئ"، بل ونتيجة تفسير ضيق– أن نيتشه لم يكن مزدوجًا فى موقفه من المرأة فحسب بل يمكن أيضًا أن نقرأه بوصفه مقاومًا نسويًا خفيًا لكل محاولات تجاوز مسألة الاختلاف الجنسى أو التسامى بها. وحين يصف هيدجرُ نيتشه بأنه "آخر الميتافيزيقيين"، وأنه غير قادر على التفكير فى "الاختلاف الأنطولوجى" وأوَّلية الوجود، فيرفض فى النهاية هذا التراث، فإن مناقشة هيدجر تتجاهل الطاقات التى ينطوى عليها أسلوب نيتشه كما تتجاهل تلميحاته الفاضحة عن الاختلاف الجنسى. وهى مسائل تستعصى على مقولات هيدجر التأويلية(3). ولذلك تُعَدُّ قراءة هيدجر مجرد "سير على الشاطئ دون الدخول فى بحر نيتشه" نظرًا لأنها قراءة تبحث عن حقيقة نص نيتشه بطريقة لا تبالى بهذه القوى التى تُقَلْقِلُ نصَّه.

وعلى هذا النحو المشار إليه فإن مسألة المرأة "ليست بحالٍ مسألة خاصة بمنطقة جسدية تندرج فى نظام أكبر يَعتبرها أقل شأنًا بالنظر إلى حقل الأنطولوجيا الشاملة أولاً ثم بالنظر ثانيًا إلى حقل الأنطولوجيا الأساسية وأخيرًا بالنظر إلى مسألة حقيقة الوجود نفسه" (مهامين، صـ109). ذلكم كان مشروعَ هيدجر من أجل "تأويل

وجودى" خالص، أىْ تفكيرًا يعود إلى ما وراء هذا الانحراف المشئوم عن الحقيقة المعتبرة التى يتميز بها تاريخ التفكير "الميتافيزيقى" منذ أفلاطون حتى اللحظة الراهنة. غير أن ما جعل هيدجر يطمئن إلى قراءة نيتشه على هذا النحو- أى أن يعتبره سلفًا بلا أثر فى المشروع التأويلى- إصرارُه على التعامى عن مسائل الأسلوب والسياسة الجنسية. إذ إن كل ما يربطه نيتشه بالمرأة- "ابتعادها المغوى ووعدها الفاتن الذى لا تفى به والذى يحجبها على الدوام"- يشير إلى الظن بأنه كان على هيدجر أن يتجاهل بحكم الاضطرار كلَّ ذلك لحساب الاحتفاظ بموقفه التأويلى. إن ما يحسم تفسيرَ هيدجر فى النهاية حقلُ الأسلوب وبلاغة الاختلاف الجنسى اللذين يُقْلِقَان مشروع هيدجر إقلاقًا تامًا. "وهاهنا، بكل ثقة وتأكيد، وبطريقةٍ تُمَاثِلُ طريقةَ الكتابة... تقدر المرأةُ على إظهار مواهب قوتها المغوية، التى تتفوق بها على الدوجمائية، فتضلل هؤلاء الرجالَ السذج- الفلاسفة- وتحفر لهم الحفر" (مهاميز، صـ67).

وهكذا، يوجد عددٌ من نسخ نيتشه تتنافس فيما بينها، وليس لأىٍّ منها أن تدَّعى الاضطلاع المطلق بـ"حقيقة" نصه، بل وكلها متاح- وهذه هى نقطة دَريدا- عن طريق شئ فى منطق كتابته أو تركيبها أو وسائلها البنيوية. ومن ثمَّ لم تكن إساءةُ توظيف النازية للتيمات النيتشوية مجردَ صدفة تاريخية بل هى حدثٌ مُعَدٌ ومكتوبٌ سلفًا بمعنى ما فى نصه. ويعتقد دَريدا أن هذه "التبسيطات غير القويمة" تخضع لقانون محدد، وهو قانون يمكن ملاحظة تأثيراته على أحسن

وجه فى مختلف البرامج الإيديولوجية التى تؤسِّسُ نفسَها باسم نيتشه. من الخطأ افتراض أن الكتابات "خالدة" (تبقى على حالها) وأن معناها كامنٌ فيها يقدم لنا العون حين نرتاب، معنى يصونه من عصر إلى عصر جماعةُ المفسِّرين المزودين بسلطة مرجعية ذاتية؛ كما حدث مع نيتشه، وكذلك مع نص مثل العقد الاجتماعى لروسو أو وثيقة مثل إعلان الاستقلال الأمريكى لها مغزى فى مرحلتها الزمنية. يوجد على الدوام إمكانٌ لقراءة جديدة جذرية تُغَيِّرُ بكل ما تحمله الكلمة من معنى- إما إلى الأحسن أو إلى الأسوأ- الطريقةَ التى تتلامس بها هذه الكتاباتُ مع ممارساتنا السياسية والاجتماعية. غير أن ذلك ليس معناه ترخيصًا للخفة النسبية فى القراءة، وليس ترخيصًا لكل أحد بعمل مقاربة حرة دون ضوابط على "اللعب الحر" الذى يقوم به الخطاب التفسيرى. ذلك أنه يظل من الممكن إدراك وتفكيك مختلف أشكال إساءة القراءة المغرضة التى تشكل هذا التاريخ الذى يحتوى على دعاوى القوة الإيديولوجية.

يكشف دَريدا فى مقالة من مقالاته عن هيجل (وهى بعنوان "من الاقتصاد المحدود إلى الاقتصاد العام" From Restricted to General Economy ضمن كتابه الكتابة والاختلاف Writing and Difference) الكيفيةَ التى يمكن معها لمختلف هذه التفسيرات أن تمسك بعناصر محددة فى النص فتوظِّفها لخدمة غايات مختلفة بشكل جذرى. ويطال هذا الدرسُ فى مقال السير الذاتية المفكرين ما بعد الهيجليين الذين يَرِثُون كلاً من قوى العقل الجدلى وتناقضاته

المنطقية التى تفلت من هيمنة البنية. ويرى دَريدا أنه ليس من قبيل المصادفة، بل بنوع من "القضاء والقدر البنيوى" (البنية الحتمية) أن يوجد هذا الخلافُ فى قراءاتٍ باسم هيجل أو نيتشه أو هيدجر. مما يعنى أنه ما من قراءة بريئة على المستوى الإيديولوجى، بل إن كل القراءات لابد أن تتحمل مسئوليةَ ما ينتج عنها من تأثيراتٍ أخلاقية أو سوسيوسياسية. وأن يخاطر المرءُ بوضع اسمه على هذه الكتابات فليس ذلك نوعًا من المخاطرة التى تُعفى الموقِّع من أن نطلب منه تبرير ما كتبه. إنها على الأصح مخاطرة من النوع الذى تحمَّله فرويد عندما استهلَّ خطة التحليل النفسى من حيث هى مشروعٌ اعتوره منذ البداية النزاعُ والخلافُ والصراعُ من أجل بسط النفوذ على عدد من النصوص التى حفرت اسم فرويد لكنها لم تصل به إلى درجة أن يصبح اسمُه قانونًا أبويًا يجعل منه أصلاً وحضورًا مطلقًا. يصف دَريدا فى مقاله "رد اعتبار الخصوصية"(*) Coming into One's Own سياقَ التأثيرات البعدية وهو سياق لافت، وتكراراتِه التالية التى تشكل حدثًا صميميًا واحدًا فى هذا التاريخ(4). ولابد أنه حدث له علاقة بحصر فرويد فى خط محدد من خطوط الفكر التأملى، كما أنه على علاقة بالطريقة التى يتلامس فيها مع حياته العائلية وعلاقاته بأطفاله وأحفاده، وذو علاقة بمستقبل حركة التحليل النفسى وبرغبة فرويد فى المضاربة بهذا المستقبل عبر كلِ سبيل من سبل استراتيجية الشفاعة. وتتلخص نقطة دَريدا- على سبيل الإجمال المبتسر- فى إمكانية الربط بين مختلف هذه المظاهر التى ينطوى

عليها تاريخُ حالة فرويد. فما نحن بصدده هاهنا مضاربة "تأملية" كبرى، بكل ما يشتمل عليه جذرُ الكلمة من معانٍ على السواء: المشروع النظرى الذى يقتضى المخاطرة باسم المرء، اسم كل من فرويد رب الأسرة الغيور وفرويد مبتدع التحليل النفسى. ويرتبط هذان البعدان المركَّبان- فى نص مثل ما وراء مبدأ اللذةBeyond the Pleasure Principle- بعملية سردية لا هى "نظرية" من ناحية ولا هى "سيرة ذاتية" من ناحية أخرى.

تقتفى مختلفُ نصوصِ دَريدا عن فرويد- مثلما الحال فى قراءاته المتنوعة لنيتشه- أثرَ هذا النمط من المخاطرة التبادلية ومحاولات فرض السيادة التأويلية. إذ يدرس دَريدا فى مقاله "فرويد ومشهد الكتابة" Freud and the Scene of Writing سلسلةَ النماذج الكتابية والاستعارات التى يلجأ إليها فرويد حين يصف اقتصاد الدوافع والرغبات النفسية(5). لم يتخلْ فرويد إطلاقًا عن تصور أن التحليل النفسى قد يصير ذات يوم علمًا تطبيقيًا، وأن الوجوه التأويلية التى تتيحها عمليةُ التفسير قد تهيئُ القدرة على وصف العقل وطرق اشتغاله من الناحية العصابية الفسيولوجية. وأفضت مساعيه فى هذا الاتجاه (ومن أبرزها "مشروع السيكولوجيا العلمية") إلى تصوير العقل من حيث هو ميدانٌ تتنافسُ فيه طاقاتُ وقوى يمكن وصفها على أحسن وجه بتعبيرات آلية. ونظرًا لأن هذا المشروع قد بدا أنه غير قابل للتنفيذ، فقد عاد فرويد إلى نموذجه البديل، نموذج العقل اللاواعى من حيث هو نوع من نص مكتوب دون

الوعى، أىْ من حيث هو عملية يمكن حساب نتائجها باستخدام عمليات استعارية معينة للكتابة. ذلكم كان تصور فرويد- وإن كان هوىً عابرًا- حين شبَّه العقل اللاواعى بـ"سطح عليه كتابة مطمورة" Mystic writing Pad، وهى صورة بلاغية تشتمل على قلم ولوح من الشمع يمكنه الاحتفاظ بالنقوش عليه بشكل مستتر (لو جاز التعبير) أو غير مرئى لفترة طويلة بعد محوها ظاهريًا من على سطحه. وبحركة جدلية نمطية يزعم دَريدا أن استخدام هذه الصورة البلاغية بعيد عن كونه مجردَ مُلْحَةٍ من مُلَحِ فرويد، إذ تقدم هذه الصورة وصفه الأكثر إيحاءً الذى يعبر به- بحرص- عن العقل اللاواعى من حيث كونه "آلة كتابة". لن يتخلى فرويد أبدًا عمَّا يسميه دَريدا "خرافته العُصابيةُ"، أىْ عن نسخة التحليل النفسى العلمية المخطوطة التى ستضع نهاية لتلك النماذج والاستعارات التأملية. غير أن هذه النسخة المخطوطة لن تتحقق أبدًا، وسيظهر ما تنطوى عليه من إخفاقات بالرجوع إلى تصور جراماتولوجى مختلف. والحال هكذا، يفترض دَريدا أن السؤال الوثيق الصلة بالموضوع ليس ما إذا كانت النفسُ "نصًّا" حقًا، بل الأكثر جذرية السؤال الآتى: "ما النصُّ، وما ينبغى أن تكونه النفسُ لو أن نصًّا ما ينوب عنها؟" (الكتابة والاختلاف، صـ 199).

بنهاية هذا المقال يكشف دَريدا عن الكيفية التى يغدو بها كلُّ ما هو كلى الوجود عند فرويد مجرد عمليات استعارية للكتابة، كما يكشف عن الكيفية التى تلعب من خلالها هذه الاستعاراتُ دورًا

حاسماً فى كل ما يقدمه من وصفٍ للنشاط اللاواعى الذى يعلن عن نفسه باللغة والحلم. وتلكم هى الكتابة من حيث هى كتابة أصلية، كتابة تتجاوز التعارض الكلاسيكى بين الكلام الحاضر بذاته ومجرد العلامات المكتوبة. أما بخصوص ما دَفَعَ فرويد إلى الاعتقاد بذلك- عند مستوى "العقل اللاواعى"- فهو ضرورة أسبقية الكتابة على الكلام، أىْ أن الاقتصاد النفسى يمكن لنا أن نصفه بلغة الآثار والاختلافات والنقوش وعلامات ما دون الوعى، إلخ. يكتب دَريدا أن فرويد يصف نسق النفس "بأَحْرُفيَّةٍ مكتوبة بدلاً من استخدام مبدأ اللغويات التى ساعد على ذيوعها نزعةٌ فونولوجية قديمة، قد كان على التحليل النفسى أن يستخدمها" (صـ220). وكان ذلك كذلك، لأن فرويد يفكر فى العقل اللاواعى بمصطلحات اختلافية، أىْ كان يفكر فيه من حيث هو اسم لكل ما يتأبَّى على منطق الفكر اليقظ الحاضر بذاته أو يروغ منه أو يشوِّش عليه. ويقتضى هذا التفكيرُ انتقالةً "قد تجهلها الفلسفة الكلاسيكية"؛ ذلك التراث الذى يصون- منذ أفلاطون حتى الآن- السلطةَ العليا لعقلٍ متمركز لوغوسيًا بالإصرار على وصف كل ما هو مكتوبٌ بأنه إكمالى وثانوى. وإذا كانت عظمة إنجاز فرويد- "ثورته الكوبرنيكية"- تتجلى فى قلب ترتيب الأسبقية المجمع عليه بين الفكر الواعى واللاواعى فلم يكن له أن يفعل ذلك إلا باللجوء المستمر إلى استعارته للكتابة بطريقة جعلت منها استعارة عامة فى أعماله. ودون هذه العمليات الاستعارية لكان غير قادر على التوصل إلى أى وصف عملى للرغبة والوعى والإدراك الحسى، كما

لم يكن له أن يصف الكيفية التى تساعد بها كلٌ منها على استمرار اقتصاد محدد (فرويدى على نحو مميز) للطاقات النفسية.

ومما له أهمية كبرى هاهنا ما تتصف به الكتابةُ من طابع اختلافى، أىْ قدرتها على إرجاع أو تأخير أو الاحتفاظ بما يضيع أو بما يُستنفد لحظة الإدراك الفورى (فى شكل مستتر). وكلما كانت هذه اللحظة ممكنة تأبَّت على إعادة تقديمها من خلال أية وسيلة متاحة، أيًّا كانت هذه الوسيلةُ كتابةً أم نظريةً. بل ويقول دَريدا "لا يوجد إدراكٌ خالصٌ: نحن مكتوبون من حيث إننا نكتب، عن طريق قوة بداخلنا تسهر دومًا على حماية عملية الإدراك..." (الكتابة والاختلاف، صـ 226). هذه "القوة" هى قوة الكبت والرقابة اللتين تؤدى إليهما الميكانيزمات التى وصفها فرويد فى كتاباته عن طوبولوجيا العقل. إنها قوة تشتغل داخل النفس الفردية وخارجها على حد سواء، من حيث هى أولاً نسق من المراجعة والتصديق له طابع جُوُّانى يقوم به الأنا الأعلى، ومن حيث هى ثانيًا إسقاط جبرى للرغبات المحبطة على الحياة اليومية. وفى كل موضع من كتابات فرويد- بدءًا من كتابه المبكر تفسير الأحلام Interpretation of Dreams حتى عمله الأخير، الذى يتضمن أفكاره الكئيبة عن الحضارة ومنغصاتها- نجد هذه الرغبة فى إضفاء طابع مفهومى على العقل اللاواعى من خلال استعارات وقياسات تمثيلية مؤسَّسة على الكتابة. فمرةً نجد أن "ذات الكتابة (الذات التى تكتب) نسق من العلاقات بين طبقات هى: سطح عليه كتابة مطمورة والنفس والمجتمع

والعالم" (صـ226-227). ومرةً نجد هذه العبارة: "ليس من المصادفة أن تدخل استعارة الرقابة ضمن نطاق الممارسة السياسية المتعلقة بما تنطوى عليه الكتابة من فقرات مشطوبة وفراغات وخدع... فالرقابة السياسية المفروضة فى الظاهر من الخارج ترجع إلى رقابة أساسية يمليها الكاتبُ على نفسه بخصوص ما يكتبه" (صـ 226). ومن ثم فإن الزاويةَ التى تصل التحليلَ النفسىَّ بشكل معين من النقد الإيديولوجى هى نفسُها الزاويةُ التى تحصره بدرجة كبيرة فى استعاريته الكاملة للكتابة والتمثيل. ولعل فى ذلك ردًا على خصوم التفكيك (الماركسيين منهم فى المقام الأول) الذين يستنكرون التفكيك من حيث هو انشغال هاجسى بـ"النص" لا يُبالى بالوقائع السياسية. وكما حدث مع نيتشه وكذلك مع فرويد كما يقرؤه دَريدا: ما من سبيلٍ لإثباتِ نصيةٍ "خالصة" خادعة تكمن خلف دعاوى الحياة السياسية أو الأخلاقية. أما مناقشة أننا نثير هذه القضايا- كما يفعل دَريدا- عبر إشكاليات الكتابة ومعها وفيها، فليس معناه إنكار أن الكتابة تضطلع بالتأثير بعيد المدى فى المجالات العملية.

تدور مقالة "رد اعتبار الخصوصية" حول التأثيرات البعدية المتعلقة بالحياة والناس فى النص الفرويدى. إذ تتساءل منذ البداية عن طبيعة العلاقة بين تأسيس فرع من فروع المعرفة (التحليل النفسى) ومختلف الأحداث "الشخصية" وغيرها من أحداث شكَّلت تاريخَ التحليل النفسى. لقد بذل فرويد جهوداً مضنية للدفاع عن حصته التى يملكها فى هذا المشروع- إذ كثيراً ما سعى إلى حجب

"اسمـ"ـه من حيث هو سلطة مرجعية عن مدارس أو اتجاهات ضالة فيه- مما يُعَدُّ علامةً على أن التحليل النفسى كان نتاج رجل يتمتع بخيال استحواذى جامح، وهو استملاك لا يرقى إلى حق المطالبة بمنزلة "علمية" خالصة. ومن المعروف كلاسيكيًا أن "تأسيس علم ما... يقدر على الاستغناء عن اسم فرويد العائلى. أو يقدر على نسيان هذا الاسم الذى هو شرطٌ ضرورىٌ ودليلٌ على أن العلمَ نفسَه توريثٌ وانتقالٌ" (رد اعتبار الخصوصية، صـ 142). وقد كان انتقالُ الحكمة الفرويدية- على العكس- مهمةً محفوفةً بمنافسات شخصية وعامة، أىْ كان هذا الانتقالُ مجموعةً من تداول الأفعال التى تتطلب هى نفسُها التحليلَ بمصطلحات فرويدية. وتسلط قراءةُ دَريدا الضوءَ على فقرة شهيرة من كتاب ما وراء مبدأ اللذة يصف فيها فرويد كيف أن حفيده يلهو بقذف بَكَرَةٍ موصولةٍ بخيطٍ مرةً بعد مرةٍ، حيث يقذفها بعيداً عن سريره ثم يستردها فى لذة وارتياح واضحين(6). والأصوات التى يتفوه بها أثناء هذه اللعبة يفسرها فرويد بأنها كلمتان هما "ذهبت-هناك" fort-da، مما يوحى بأن ثمة احتياجًا محدداً يُجْبِرُ الحفيدَ على إعادة تمثيل صدمة غياب أمه المتكرر حتى يُطَمْئِنَ نفسَه بأن الأم مثل البكرة ستعود إليه دائمًا فى النهاية. ويضع فرويد هذه الفرضية- فيما بعد- فى سياق تأملاته الاستشرافية حول التوازن بين دوافع البحث عن اللذة ودوافع نكران الذات فى النفس البشرية، وفى سياق تأملاته حول غريزة الموت ونزوع الحضارة إلى استحداث أشكال من الضبط المؤسَّسى يتزايد

قمعُها باستمرار. وحين يطلق فرويد العنان لأفكاره التأملية يتورط- كما يقرؤه دَريدا- في النوع نفسه من المغامرة المحسوبة التي استهلَّها حفيدُه بلعبة "ذهبت... هناك". وبعبارة أخرى، يستشرف فرويد فرضيةً مثيرةً تتجاوز أيةَ "وقائع حقيقية لحالةٍ" يمكن أن تقع، غير أنها فرضية تنشد الثقةَ بالنفس بإيماءة أو بحركة تعويضية واثقة من نفسها. ومثلما فعل حفيدُه إرنست، يريد فرويد أن يضارب على أرضية خطرة، أرضية تجربة ضياع السيادة المؤقت، مادام يقدر على جذب الوتر- إن جاز التعبير- فيستعيد قدراته على الهيمنة النظرية.

ويتكرر هذا النمط في العلاقات المركَّبة التي تمتد إلى عائلة فرويد وأقرانه (الأرثوذكسيين تقريبًا) وأتباعه الكثيرين. فمن ناحية أولى يطمح فرويد إلى ممارسة نفوذه الأبوي، كما يطمح بإصرار إلى استبقاء التحليل النفسي في قبضة كلمة أو اسم له نفوذ، اسم هو اسمه، واسمه فقط. غير أن فرويد مجبر- من ناحية ثانية- على أن يغامر بهذا الاسم في كل مناحي مشروعه التأملي حيث يَبْقَى اسمُه- في بعض هذه المناحي- رهينَ الحظ على أيدي المفسرين ذوي السلطة المرجعية. ويُعتبر مبدأ اللذة نقطةَ البداية لرحلة فرويد إلى بحور عجيبة من الأفكار- أفكار قد رسمها بتفصيل- تكمن خلف كل موضع من مواضع أوصافه العديدة للعقل اللاواعي واقتصاده الليبيدي. كما يورِّط مبدأُ اللذةِ فرويد في لعبة من التكرارات الغريبة تبدو معها فكرةُ الرغبةِ- من حيث هي غريزةٌ تسعى إلى اللذة

وتتطلب الإشباع الصريح- مُضَفَّرةً على نحو غريب بالموت ونكران الذات وبكل شئ يعيق مطلب الإشباع. وحتى هذا الموضع، من الممكن القول بأن قراءة دَريدا تعتمد على مصادر "أوتوبيوجرافية": بخصوص واقعة مرض فرويد الأخير الذى وصل به فعلياً إلى مرحلة حرجة بينما كان يوجِّه هذا المشروع وينقحه، وموت ابنته المفضلة صوفيا أُمِّ حفيده إرنست، وبخصوص مشاعره المتناقضة تجاه والد إرنست صهر فرويد وزوج صوفيا، وقد دخل معه فرويد فى صراع غيور من أجل "استملاك نعل" ابنته الميتة. ولعل "ذهاب" صوفيا نهائياً هو ما أوقف هذه "اللعبة" العجيبة من أحداث الغياب والموت، وهى اللعبة التى اتخذت من قبل شكلَ خيالٍ جامحٍ يُعَزِّى به إرنستُ نفسَه. ثم كارثة حفيده الآخر هينرل، شقيق إرنست الأصغر، الذى مات إثر عملية جراحية فى الوقت نفسه- تقريباً- الذى ذهب فيه فرويد إلى حجرة العمليات بسبب حالته الصحية المتدنية. وبموت هينرل- وموته رسالةٌ دالة إلى حد بعيد- رأى فرويد النهاية المتوقَّعة لكل ذريته، واكتشف أيضاً سبب لا مبالاته الرواقية- "التى يسميها الناس شجاعة"- تجاه حقيقة موته الوشيك. وقد أَسْقَطَ فرويد هذه العذاباتِ المتضاعفةَ- على مستوى الحياة الشخصية- على ارتيابه المتنامى فيما يحوزه من نفوذ لاستبقاء التحليل النفسى "فى حدود العائلة" حتى يحول دون أن يتخاطفه المفسِّرون المنقِّحون من خارج المحيط المزود بسلطة مرجعية. وكان من نتيجة ذلك أن اتجه فرويد إلى مارى بونابرت Marie Bonaparte، وهى "حليفة قديمة" يثق بها، وقد

"جدَّدت ولاءَها له بإعلانه منذ وقت قريب"(7). فكانت الوسيلة الوحيدة لدفع ما يعترى سلطتَه المرجعيةَ من تهديدات أن يمنحها سلطةً فى مستقبل التحليل النفسى الذى يُدْخِلُ فى اعتباره الإنفاق المميت الذى ينطوى عليه "ما وراء مبدأ اللذة". وفيما يرى دَريدا لن نقدر فى النهاية أن نرسم حدًّا فاصلاً بين النظريات المقدمة فى هذا النص ومركَّب الموتيفات "الأتوبيوجرافية" التى تسهم فى كتابته. "ففى كل تفصيلة نرى المنزلة الكبرى المنعقدة للوصف الذى يعقب لعبة ذهبت/هناك (التى يلعبها حفيد عائلة فرويد) يصاحبه وصفٌ تأملى للعبة الجد- لعبة مثابرة ومتكررة- فى كتابته لـ ما وراء مبدأ اللذة" (رد اعتبار الخصوصية، صـ 145).

تنير مقالةُ دَريدا هذه- على الأقل- إساءتى فهم شائعتين بخصوص مقدار ما يبلغه "التفكيك" من قراءة مغلقة للنصوص. إذ ليس التفكيكُ نظريةً شارحة من النوع النمطى الذى يُحَوِّلُ كلَّ كتابة إلى مجرد تكرار لبعض التيمات "المتمركزة لوغوسيًا" أو التى يعتورها اضطراب ذاتى، فيأتى التفكيكُ ليعلن عنها بكل اقتدار. بل التفكيك على العكس من ذلك مشروع تأملى- مثل مشروع فرويد- ينطوى على كل المخاطر التى تنتج بالضرورة عن تقديم فرضيات تتجاوز حدود عملية الشرح الواثقة من نفسها، ولا يتعارض التفكيك إطلاقًا مع استخدام دليل بيوجرافى فى إنشاءِ تاريخٍ لحالةٍ قد تتطلَّبُ قراءتُها هذا المصدرَ "الإكمالىَّ" الذى لا غنى عنه. وعلى خلاف النقاد الجدد الأمريكان يرفض دَريدا أىَّ تقسيمٍ خارج الحقول اللغوية

المنفصلة كأن يتمتع الشعر (على سبيل المثال) بامتياز أنطولوجى معين لا تُشَوِّشُه أنواعٌ أخرى من الكتابة (مثل التاريخ والبيوجرافيا، إلخ) التى يلجأ إليها المفسرون- وهم مخطئون فى ذلك- من أجل الحصول على "دليل" يدعم هذه القراءةَ أو تلك. ويُعَدُّ هذا الحَجْرُ الأرثوذكسى ضرباً من التفكير المتمركز لوغوسياً، وهو تفكير يسعى إلى منح قيمة رفيعة للغة الشعرية من خلال أشكال بلاغية (مثل الغموض والمفارقة والسخرية، إلخ) مما يشير فى النهاية إلى حضور مطلق، أىْ إلى سلطةٍ هى حقٌ من حقوق لوغوس الشعر نفسه(8). تُعَدُّ مقالةُ "رد اعتبار الخصوصية" قراءةً تناصية بكل معنى الكلمة، قراءةً تستند إلى أحداث عديدة من "الحياة" لكى تفسر أو تشرح أو تلقى ضوءاً على "العمل". غير أنها تفعل ذلك بقصد تفكيك هذه المقولات، ذلك أنها ترفض أىَّ تمييز بين "الحياة" و"العمل" من جهةٍ والنشاطات المتنوعة التى تنطوى عليها النظرية وعملية التأمل والحدس البيوجرافى من جهةٍ أخرى، وهو التمييز الذى يتورط فيه فرويد ونقاده وشرَّاحه المعاصرون على حد سواء.

إن التحليل النفسى هو كل هذه الأمور معًا: إنه اسم للتراث والأرشيف النصى، وتتوقف قراءته- بالنسبة إلى فرويد فى حقيقة الأمر- على مزاعم متنافسة ينطوى عليها المنهج "العلمى" ونموذج مختلف من المقاربة "التأويلية" المتحررة. وتتضمن خطة فرويد الكبرى المشروعين كليهما حتى يدعم سلطته المرجعية المتميزة من حيث كونه مؤسِّسًا لحركة رشيدة تُبْقِى على نفسها بنفسها. "ذلكم ما يسميه

الجدُّ "لعبةً"، حين تكون كل الخيوط حاضرة معًا تمسكها يد واحدة، حيث لا حاجة إلى أبوين فاعلين ولا إلى أبوين لاعبين" (رد اعتبار الخصوصية، صـ 125). ويعتبر ذلك تجاهلاً لما تتسم به تأملات فرويد من إفراط فى التحديد، استغراقه فى تاريخ العائلة والتوسع فى علاقات القرابة (التأسيسية) والتنافسات التى لم يصرِّحْ بأنها غير جوهرية بالنسبة إلى قراءة نصوصه "المعتمَدة". يتساءل دَريدا: لن تكون هذه الـ"ذهبت–هناك" (=الـ"فورت–دا") المتكررة على الدوام، أىْ لن هذه الحركة التأملية التى تميز استهلالَ تحليلٍ نفسىٍّ واثقٍ من نفسه، بل وتخاطر أيضًا بفقد السيطرة على مستقبلِ هذا المشروعِ الذى تحيطه المخاطرُ من كل ناحية؟ "أهى لإرنست؟ أم لأمه المرتبطة بجدِّه فى قراءة فورت:دا ـها؟ أم لأبى التحليل النفسى؟ أهى لمؤلف ما وراء مبدأ اللذة؟ بل وكيف نقوم بمقاربة فرويد دون تحليل لأطياف كل هؤلاء الآخرين؟" (صـ136). وعلى هذا النحو تنضفر هذه اللعبة بما تتسم به محاجَّةُ فرويد من بنيةٍ مركَّبةٍ بطريقة يغدو من المستحيل معها حسم إلى أى مدى ترتبط هذه اللعبة بتاريخ حالته "الشخصية" وإلى أى مدى ترتبط بتاريخ التحليل النفسى من حيث هو علم وحركة وميراث من المفاهيم. إذ إن فى كتابته "ثلاث قوى على الأقل أو تشخيصات لـ"ذات" واحدة: السارد المتأمل والملاحظ والجد" (صـ126).

ولا يتفق التفكيكُ مع نقاد التحليل النفسى النبهاء الذين يرفضون مزاعمَه عن الحقيقة، على أساس أن كل "دليل" يقدمه فرويد هو نتيجة

إما هواجسه أو نتيجة هواجس مرضاه وأقرانه وضحايا نهاية القرن في مجتمع فيينا الذين يستبدُّ بهم الحَصْرُ النفسي. والأحرى أن التفكيك يمضي نحو طريق مختلف تمامًا في تصوره للعلاقة بين المعرفة والخبرة، إنه طريق يسائل هذه المحاولات القاصرة التي تنزع الثقة عن "مجال" الأتوبيوجرافيا. وأما أنْ يستدخل مؤلفٌ تفاصيل معينة عن تاريخ حياته في نصٍّ يصفُ نفسَه بأنه نص "علمي" فليس سببًا لاستنتاج أن هذا الكتاب "بلا قيمة حقيقية أو بلا قيمة من حيث هو علم أو فلسفة". وعلى العكس، فقد تكمن قيمته- على وجه الدقة- في قدرته على تعليق هذا التعارض الوهمي فيضطلع بقراءةٍ تنتبه إلى مواضع التبادل العديدة بين الحياة والعمل المكتوب وكذلك مواضع التقاطع التناصي والمراوحة بينهما. وذلك على النحو الذي يمكِّننا من القول إن نص فرويد "هو نص أوتو-بيوجرافي، لكن بطريقة تختلف تمامًا عمَّا كان سائدًا من قبل... إذ تمثل نصوصُ فرويد حقلاً يشرع في الظهور، تصبح معه "كتابةُ" الذاتِ شرطًا ضروريًا لإنجازِ نصٍّ وكتابته، وشرطًا ضروريًا لإكسابه قيمةً بعيدًا عمَّا يُسَمَّى الذاتية الإمبريقية. ... أما فكرة القيمة الحقيقية فغير مؤهلة بالمرة لتحديد هذه الكفاءة" (ص 135). ويُحْبِطُ كتابُ ما وراء مبدأ اللذة هذه القراءات الاختزالية لأنه يضع مزاعمه عن الحقيقة موضعَ المخاطرة بلعبةٍ يُوَفِّرُ لها حفيدُ فرويد نموذجًا تأمليًا. وتطال هذه المخاطرةُ مستقبلَ التحليل النفسي وسلطةَ فرويد المرجعية من حيث هو الأب المؤسِّس، كما تطال ما تتمتع به النظريات الشارحة

من مكانة. تلك النظريات التى "ترحل ببلاغة تأملية" قد تُثْمِرُ- فى حالات معينة- عن ربحيات ضخمة، غير أنها لا تضمن أية عودة آمنة فيما يتعلق باستثمار الأصل. "أين تكون الحقيقة حين نتحدث عن اتساع فورت- دا ينشأ عنها كلُّ شئ، بما فى ذلك مفهومُ الحقيقةِ نفسُه" (صـ 141).

فوكو وديكارت و"أزمة العقل"

يمكن أن نتتبع فى كتابات دَريدا عن نيتشه وفرويد نمطًا مماثلاً من أنماط التغير فى الأولويات. أما ما يترتب على ذلك فهو تقييد- وليس التنازل عن- توكيده على عدم قدرة الكتابة على الحسم، وحقيقة أنه ما من شئ "خارج" النص أىْ ما من استناد مطلق إلى التجربة "المعيشة". وقد أشرت سابقًا إلى أسباب رفض الرد السجالى المبسط على هذا الموقف الذى يَعتبر التفكيكَ مجردَ ضربٍ من ضروب الأنانية "النصية" المسايرة للموضة. وتتمثل حجتى فى أن علينا التعامل مع قضايا الحقيقة والمعرفة والتمثيل التى ورثناها عن الفلسفة الحديثة بعد "الثورة الكوبرنيكية" التى قام بها كانط. لكن يلح علينا التساؤل عن آثار التفكيك الأخلاقية لو أن مزاعمه عن القانون والممارسة الاجتماعية والأخلاقية غزت تفكيرنا. ولعله من الممكن أن نقترب من هذا التساؤل على أحسن وجه من خلال قراءة دَريدا المعنونة بـ"الكوجيتو وتاريخ الجنون" Cogito and the History of Madness. حيث يوجِّه فيها نقدًا لكتاب ميشيل فوكو الجنون والحضارة Madness and Civilization، وهو كتاب له تأثير

كبير[9]. يهدف دَريدا من قراءته إلى إثبات استحالة- وهى استحالة تامة سواء احتكمنا إلى حدود النص أو إلى حدود ممارسة الخطاب- أن يكون فوكو قد أنجز بالفعل ما تُصَوِّرُ محاجَّتُه أنه أنجزه. وبتعبير آخر، تُعَدُّ هذه القراءةُ قراءةً تفكيكية كلاسيكية تَلفت الانتباه إلى مواضع العمى (أو لحظات التناقض المنطقى) التى ينتجها فوكو على طول شرحه. وما تُرَاهِنُ عليه هذه القراءةُ يتخطى حدود الرغبة العابثة إلى حدود رغبة أعظم تتمثل فى تعرية المثاليات الموروثة عن المعرفة والحقيقة. ومؤدَّى ما يُحَاجِجُ عليه دَريدا أن هذا المشروع- كما يتصوره فوكو- ينطوى على تناقضات تجعله من الناحية العملية شكلاً من أشكال المغالطة الفكرية. ومن هذه الزاوية تستشرف مقالتُه مجملَ ما تنطوى عليه كتاباتُه الأخيرة من أفكار (ومنها على سبيل المثال عمله المعنون بـ"مبدأ العقل" Principle of Reason) حيث يشدد فيها دَريدا على ضرورة الوفاء بالعهد مع تراث النقد "التنويرى" ما بعد الكانطى. ولذلك تُعَدُّ قراءته لفوكو نصًّا مهمًا يُعيننا على فهم المؤديات الأخلاقية التى يفضى إليها فكرُ دَريدا.

إن ما يشغل دَريدا هاهنا- فى المقام الأول- زعمُ فوكو أنه لم يكتب "تاريخ الطب العقلى" (أىْ لم يكتب وصفًا لأفكار الطب العقلى ضمن حدود نظامه "العقلانى") وإنما كتب "تاريخ الجنون نفسه، فى أشد حالاته التى نراها فى الحياة، قبل أن تقننه المعرفة" (الكتابة والاختلاف، صـ 34). وبالمقابل، يوضح دَريدا (عبر قراءة فوكو لديكارت) أن الفكر يخدع نفسَه بنفسِه لو حاول أن يصل إلى موضع

"خارج" أو "أعلى" من خطاب العقل الفلسفى بالذات. ويضع فوكو يدَه على هذه اللحظة حين أضمر ديكارت- فى تأمله الأول- "افتراض الجنون" من حيث هو وسيلة تشى على المستوى الاستراتيجى بالشك فى كل مواقفنا المعتادة تجاه المعرفة والتجربة والواقع الحى. وفى حقيقة الأمر كان الغرضُ النهائى من هذه المخاطرة المحسوبة- أىْ من هذه التجربة التى تغالى فى الشك- إعادةَ تعزيز سلطة العقل العليا بتأسيسها على واقعة فريدة ولا سبيل إلى الشك فيها: "أنا أفكر إذن أنا موجود". ويفسر فوكو هذا الحدث بأنه أمثولة للفكر الحديث (ما بعد الديكارتى) فى علاقته بالجنون من حيث هو "آخر" الخطاب العقلى، يخشاه هذا الخطابُ ويستبعده من مجاله. ومن متلازمات ذلك على مستوى الممارسة الاجتماعية استفحالُ عزل (أو اعتقال) اللاعقل الذى يقرأ فوكو تاريخَه فى العديد من المؤسسات- السجون والمستشفيات ومستوصفات الطب العقلى- وهى مؤسسات مُجَهَّزَةٌ لضبط مظاهره أو دراستها. ومن متلازماته أيضًا تعريفُ الجنون اعتمادًا على مصطلحات يضعها عقلٌ واثقٌ من نفسه تزداد قدرته على الجزم. الجنون هو الجانب المظلم المكبوت من التراث التنويرى؛ ذلك التراث الذى يحتاج إلى تعزيز حالته السوية عن طريق ممارسة دائمة لطقوس يستبعد بها الجنون. وهكذا يقرأ فوكو التأمل الأول من حيث هو أمثولة للعقل حين يؤسِّسُ نفسَه بنفسِه كإرادة قوة أعلى من الحقيقة. ومنذ هذه اللحظة سوف يوجد على الدوام خطابٌ عن

الجنون غير أنه خطاب يدعم قوانين الفكر العقلى ويعززها. أما الكلام أو الكتابة من زاوية اللاعقل فيُعتبر إيماءة ليس من الممكن تصورها منذ الآن ضمن حدود هذا النظام الذى يتمتع بشرعية منطقية. إلا إذا تبنى المرءُ موقفَ فوكو الذى ينطوى على تناقض جذرى، إذ يتخلى عن مرجعية المعرفة والحقيقة حتى يكتب "تاريخًا للجنون" موثوقًا فيه، تاريخًا يتخاصم تمامًا مع الصيغة المعرفية التنويرية.

وينكر دَريدا على فوكو مقدرةَ أن يقدم افتراضًا واحدًا يدعم حجته دون الرجوع إلى خطاب العقل بتبنى لغته واستراتيجيته المنطقية. وليس ذلك مجرد اضطراب موضعى أو نوع من الضعف فى محاجَّة فوكو يمكن إصلاحه، وإنما هو شرط "محايث فى جوهر كل لغة وخطتها بوجه عام، بل وشرط محايث فى لغة المرضى الذين يَظهر جنونُهم صارخًا، وكذلك فى لغة الذين- بتمجيدهم الجنونَ وتورطهم فيه- يقيسون قدرتهم على مقاومة أكبر قدر ممكن من الاقتراب من الجنون" (الكتابة والاختلاف، صـ 54-55). يدَّعى فوكو أنه يتخذ موقفًا مقابلاً للعقل بسلطته التشريعية، بما يكشف عن لحظة "جنون" ديكارتية من حيث هى إجراء ضابط غير معلن- تمهيدًا للاعتقال- تسيطر عليه دائمًا قوى الفكر العقلى بشكل مضمون. غير أن دَريدا يقول: قد أنجز فوكو "إيماءة القرن العشرين الديكارتية"، وهى من أكثر الإيماءات خداعًا بكل معنى الكلمة، إذ تعلن صراحةً عن عدم اندراجها فى خطاب العقل (على عكس ما فعل ديكارت).

والحال أن فوكو يضفى معنى لا ينكره أحد على هذا التاريخ، فيصوغه فى شكل سردى يمكن إدراكه بالعقل إدراكًا كاملاً. كما يرسم أحكامه النهائية التى دافع عنها على أساس دليل تحرَّاه بدقة. ومن ثم يُوجِدُ فوكو- تماشيًا مع كل إيماءاته عن القصد المضاد- حيزًا للخطاب الديكارتى عن الجنون داخل إطارِ عقلٍ يشتمل على إجراءات منطقية. وما قد أسعف فوكو على التظاهر بالحديث باسم الجنون أو اللاعقل أنه أضفى الحيوية على حوادث معزولة- مثل لحظة الشك الديكارتى المتسمة بالغلو- فتجاهل موضعها من استراتيجيته فى المحاجاة.

يجعل فوكو من هذا النقد فرصةً مناسبة يعلن فيها عن ازدرائه لمشروع دَريدا بكامله(10). حيث يشن هجومًا على التفكيك باعتباره مجردَ حقيبةِ خدعٍ بلاغيةٍ، "بيداجوجية" أنيقة وتافهة، واثقة من معرفتها أنه ما من شئ خارج النص. وتبدو محاجَّةُ فوكو بأن ثمة خيارًا أساسيًا بين هذين السبيلين من التفكير ما بعد البنيوى مقنعةً لمفكرين آخرين، أبرزهم إدوارد سعيد(11). فمن جهةٍ توجد استراتيجيةٌ تتطلب علاقةً ناشطة بالممارسة السياسية للمعرفة (وهى استراتيجية فوكو)، استراتيجية ترفض رسم أىِّ حدٍّ فاصل بين النصوص وخطابات القوة التشريعية المتنوعة والحقيقة والتمثيل. ومن جهةٍ أخرى يوجد نموذجٌ للقراءة البلاغية المغلقة يعلن منذ البداية أن هذه الانشغالات لا محل لها باعتبارها عملية من عمليات الخداع المرجعى الذى يتسم بالسذاجة (وهذه قراءة دَريدا). غير أن فهم الأمر على

هذا النحو يُعَدُّ تجاهلاً لما يدعو إليه دَريدا باستمرار من ضرورة محاولة أن نمضى بتفكيرنا إلى موضع أبعد مما تنطوى عليه مثل هذه الافتراضات القاصرة التى تتعامل مع "العالم" و"النص" بمصطلحات مائزة وثنائية. وفى حقيقة الأمر ليس انسحاب التفكيك إلى النص حيث اللعب الحر المتخفف من أى قيد متجاهلاً بذلك مختلف أشكال الواقع السياسى- هو محل الخلاف فى سجال دَريدا مع فوكو. فقد رأينا كيف أن قراءة دَريدا لنيتشه وفرويد تدفع هذه التهمة بجدارة إذ تؤكد على ما يَلْزَمُ عن فعل الكتابة من عواقب وتأثيرات "منشغلة بالحياة والناس". ويتضح ذلك دون ريب من سياق مناقشته مع فوكو، ذلك أن محل الرهان عند كلا الطرفين هو العلاقات بين القوة والمعرفة وخطاب العقل وهى علاقات ذات طابع مؤسَّسى. لقد دفعت نزعةُ الشك الإبستيمولوجى القصوى فوكو إلى مساواة المعرفة بالقوة، فاعتبر كل أشكال التقدم "التنويرى" (فى الطب العقلى أو المواقف الجنسية أو إعادة التأهيل الجزائى) علامات على زيادة التكلف فى تطبيق التكنولوجيا على الضبط الاجتماعى. وفى المقابل يصر دَريدا على أنه ما من خيار بمنأى عن التراث التنويرى ما بعد الكانطى، ومن المؤكد أنه لا مفر من دخولنا إلى حقبة ما بعد الحداثة وهى حقبة تفتقر مفاهيمها ومقولاتها إلى أية قوة نقدية. وعلى العكس: يمكن للفكر أن يحشد المقاومة اللازمة لنقد المؤسسات القائمة نقداً فعالاً عن طريق المثابرة على الاشتغال ضمن حدود هذا التراث بل وضد بعض المثاليات التى تهيمن عليه.

ومن ثم يدور سجال دَريدا مع فوكو حول اعتراضين رئيسيين: يتعلق الأول بأنه ما من حد واضح فى نص ديكارت بين خطاب العقل والمبالغة فى الشك الذى يهدد- يهدد بالفعل- المشروع الفلسفى. فإذا كان فوكو قد أخفق فى التعبير عن القوة التى تضطلع بقلقلة كل شئ فى نص ديكارت- أىْ "الاجتراء المجنون" الذى جعل ديكارت يستحضر شيطانه إلى داخله- فربما لأننا هذه الأيام "نبالغ فى الثقة بأنفسنا كما نبالغ فى الاتكال على بنية الكوجيتو، بدلاً من الخبرة النقدية به" (الكتابة والاختلاف، صـ56). وتتجاوز هذه الخبرةُ حدودَ الممارسة المضمونة التى تحفظُ بذاتها العقلَ الذى يقرؤه فوكو فى التأمل الأول. وكان مما قلل من شأن مخاطرة ديكارت رغبةُ فوكو أن يضعه داخل تاريخٍ سردىٍّ تيمتُه كبت الجنون واللاعقل على يد التنوير والتقدم. وبذلك اضطر فوكو إلى تجاهل اللحظات "النقدية" التى يتضمنها الشكُّ الديكارتى وهى لحظات صار معها سندُ كلِّ يقينٍ عقلىٍّ نصل إليه محلَّ تساؤل حقيقى. ومن ثم يتفادى فوكو ما يقوم به اللاعقل من تهديد بهذه الإيماءة التى ترفع الاختلاف والتى اعتقد أنه اكتشفها عند ديكارت. وهاهنا اضطرارٌ غريبٌ يمارس عمله، يغدو العقلُ بمقتضاه ملزمًا على الدوام بإخراس الجنون، عن طريق إعادة تعزيز قدرته على التفسير. أما الاعتراض الثانى على وصف فوكو فيتمثل فى أنه أخفق فى التعرُّف إلى الإيقاع المتأرجح و"الحوار" الذى لا ينتهى- كما يصفه دَريدا- بين "الغلو والبنية المتناهية، أىْ بين بنية تتجاوز ما هو كلى وكلية مغلقة على نفسها"

(صـ60). ستعبِّرُ القراءةُ الوافية لنص ديكارت عن قوة غلوّه فى الشك من حيث هو الشك الذى يعلِّق (لحظيًا على الأقل) التعارضَ القاطع بين العقل واللاعقل. ولن تُقرَّ هذه القراءةُ- مثلما فعل فوكو- هذا التعارضَ الذى يصير منذ الآن زائدًا عن الحاجة، أو لن تدَّعى هذه القراءةُ أن هذا التعارض يقع على الطرف البعيد عن خطاب العقل التنويرى. "إنه العقل الذى يعتقله (فوكو) فى كل أشكال ظهوره، غير أنه يختار- مثلما فعل ديكارت- عقل الأمس بوصفه هدفًا للنقد وليس هدفُه نقدَ إمكان المعنى بوجه عام" (صـ 55). وليس من المستبعد أن يسئ فوكو تفسير ديكارت طالما أنه أخفق فى تصور الكيفية التى تُكَرِّرُ بها استراتيجيتُه فى القراءة النمطَ نفسَه من تلاحم البصيرة والعمى.

ثمة بعد أخلاقى وأيضًا سياسى فى سجال دَريدا مع فوكو. مما يجعل سجاله على علاقةٍ بلهجةٍ نظريةٍ تُقَاوِمُ النزعةَ الإنسانيةَ، وهى لهجةٌ تميز بزوغ التفكير ما بعد البنيوى فى أواخر الستينيات. إذ نجد عند فوكو فقرةً فى كتابه نظام الأشياء the Order of Things يكثر اقتباسها عنه، تصف "الإنسان"- أو صورة الذات التى تمتلك نفسَها فى الخطاب الإنسانى- بأنه مجرد صورة مرسومة على الرمل عند شاطئ البحر، سرعان ما يمحوها المدُّ الآتى(12). ويُعتبر هذا التلاشى ثمرة تحول ثقافى على نطاق واسع، انتهت بمقتضاه العلوم الإنسانية إلى الاعتراف بأن "الإنسان" لا شئ سوى صورةٍ مركَّبة من خطابات المعرفة (وفى المقام الأول خطابات المعرفة فى القرن

التاسع عشر). ولن يمكن الدفاع عن هذه الصورة الخادعة في عصر شهد- من بين ما شهد- صعود الأنثروبولوجيا البنيوية، كما شهد "الانعطاف اللغوى" الذى طرأ على عدد كبير من فروع المعرفة، فضلاً عن ضياع أيِّ إيمان عزائى بـ التاريخ من حيث هو أساس كلى لعملية الفهم الإنسانى وغايةٌ لها. وقد كان نيتشه وسوسير محرِّضين أساسيين على هذا الانتقال الذى "يتجاوز" اليقينيات الميتافيزيقية الساذجة التى تضمَّنها الفكرُ السابق عليهما. إذ رسم فرويد الطريق نحو نظرية إيمانية عن اللغة والتكوينات المنطقية التى لا تدع مجالاً للذات الفردية من حيث هى أصل أو محور للمعنى. أما نيتشه فصاغ عبارات النقد الذى يتشكك فى أنساق الفلسفة بدءًا من أفلاطون حتى هيجل، من حيث هى فلسفاتٌ تُعَرِّفُ الحقيقةَ بأنها إلقاء الضوء على معرفة الذات الإنسانية بشكل واضح ومتميز.

وتتخذ مقاومة النزعة الإنسانية أشكالاً مختلفة فى شُعَبِ الفكر ما بعد البنيوى وفروعه المتعددة. ففيما يرى ألتوسير Althusser يتميز ظهور الماركسية "العلمية" الأصيلة بمقاومة النزعة الإنسانية، إذ كفَّرت عن هذه الفضلات الإنسانية (أو الإيديولوجية) التى كانت تظهر فى نصوص مفكرين آخرين تعوزهم الدقة(13). أما فوكو وبارت فقد نادى كلاهما بـ"موت المؤلف" وهو موت وشيك، ونهاية هذا النظام القمعى القديم الذى يتعيَّن فيه المعنى الحقيقى للنص بحيوية حضور قصد المؤلف. وعلى سبيل المثال يتصور فوكو "جنيالوجية" نيتشوية تنطوى عليها الخطابات التى تدرس تَغَيُّرَ الأوضاع النسبية للمعرفة

والقوة دون أدنى استناد إلى شخصية المؤلف. أما بارت- فى كتابه المعنون بـ S/Z (1970) ونصوصه التالية- فيستكشف مدى هذه الحريات التى بدأت مع عزل المؤلف عن موقعه السابق من حيث هو سلطة مرجعية وقوة مطلقة(14). ويُعتبر التفكيك فى الغالب ثمرة من ثمار هذه الروح العامة المضادة للنزعة الإنسانية، إذ يبغى تقويض كل مصادر المعرفة والمعنى "المتعالية" الراسخة فى لغة الميتافيزيقا الغربية. ومن بين هاته المصادر- دون شك- صورة المؤلف بما لها من حضور مستمر فى النص يمكن الاستشهاد به دائمًا (كما يستشهد سيرل بأوستن) كى نقرر أن القراءات "المنحرفة" عن الصواب أو غير المعتمَدة لا مكان لها.

بات من المؤكد أن دَريدا اصطنع فى قراءاته الكثيرَ من الإجراءات التى دفعت إلى اعتبار التفكيك مشاركةً مرحةً فى تخريب مفهوم "الإنسان" وكل أعماله. غير أن دَريدا يرى إشكالات- إشكالات حقيقية جداً وبعيدة المدى- فى أى ادعاء بأن الفكر يتبدى للعيان على الجانب القصى من الإيديولوجيا الإنسانية (أو المتمركزة عرقيًا). ففى مقال "نهايات الإنسان"the Ends of Man (ضمن كتاب هوامش الفلسفة Margins of philosophy) يفحص دَريدا سلسلةً من الآراء قال بها نيتشه وهيدجر وسارتر وآخرون، تسلم جدلاً أن السؤال الذى يمكن إثارته- بوضوح- يتعلق بما إذا كانت هذه "النهايةُ" قريبةً من الأنظار. وفى المقابل يرى دَريدا أن هذه الآراء تخفق على الدوام فى أن تجعل جذورَها الافتراضية محلَّ

مساءلةٍ، أيْ مساءلةِ تورطِها فى لغةٍ تتلون كلُّ طيَّاتها بتيمات وموتيفات إنسانية. إذ ليس بقدرة المرء أن "يقرر تغيير الأرضية التى يقف عليها- فجأة ودون سابق إنذار- عن طريق وضع نفسه خارجها بنقلة عنيفة، أو عن طريق إثبات انقطاع واختلاف مطلقين" (هوامش الفلسفة، صـ135). وتنزع هذه التوكيداتُ المبتسرة إلى النوع نفسه من المفارقة أو التناقض المنطقى غير المدرَك نزوعًا يظلل فى كل موضعٍ خطابَ فوكو عن الجنون والعقل. وبعبارة أخرى، تتجاهل هذه التوكيداتُ حقيقةً بسيطةً مؤداها أنه ما من قضية يمكن مناقشتها وما من افتراض يمكن صوغه- مهما كانت راديكالية قصده- دون الاستناد إلى المصادر المفاهيمية الراسخة فى اللغة المألوفة. فاللغةُ مستغرَقةٌ من أولها إلى آخرها بكل المعانى "الميتافيزيقية" والمتمركزة عرقيًا، وهى المعانى التى تُحَدِّدُ منطقَها ووضوحَها المطلق. وأىُّ ادعاء بهجران "علوم الإنسان" ذات المنحى الإنسانى هجرانًا بائنًا هو ادعاء يخدع نفسَه بنفسِه ولا يحوز أية قوة نقدية. "إن مجرد ممارسة اللغة تُعيد الحقلَ المعرفى الجديد- على الدوام- إلى الأرض الأقدم... على النحو الذى به يسكن الحقلُ الجديدُ- بسذاجة وصراحة أكبر من أى وقت مضى- داخلَ الأفكار التى كان قد أعلن المرء أنه هجرها" (صـ 135).

تتلازم بلاغة فوكو التى يناقض بها النزعة الإنسانية مع ما قال به من ضرورة إيجاد "حقل معرفى" منطقى جديد، حقلٍ يجعله قادرًا على التموضع خارج هيمنة مزاعم العقل عن الحقيقة وضد هذه

المزاعم. مما يعنى التخلى عن تراث الفكر الأخلاقى "التنويرى" الحديث، ذلك التراث الذى سعى- منذ كانط على الأقل- إلى زرع مبادئ الأخلاق فى ممارسة الفكر التنويرى. لقد كان شغلُ كانط الشاغل تأسيسَ مدار عمومى تدور فيه القوانين والضوابط (العقلية) المتعارف عليها، ذلك أن الذات الفردية تأنس إلى الاتفاق على قواعد تخضع لها من أجل الصالح العام. وقَصَدَ كانط بهذه الوسيلة إلى تجاوز ما تنطوى عليه فلسفة هوبز من تناقض جلى تُعتبر معه الممارسةُ الاجتماعيةُ مجردَ تجميعٍ لإرادات ينفصل بعضُها عن بعضٍ، تسعى إلى مصالحها الشخصية على حساب الآخرين، وتخضع للمراجعة عن طريق سلطة مرجعية تتصف بقوة استبدادية مهيمنة. ولهذا السبب يصر كانط على أن ممارسة الحكم الأخلاقى تتم تحت رعاية الوجود العقلى، أما خياراته فتمليها قوانين طبيعته العقلية ولا يمليها مصدر إلزام خارج عنها. يكتب جيل ديلوز ملخصاً كانط: "عندما يُشَرِّعُ العقلُ منفعةً عمليةً فإنه يعلو بتشريعه على الموجودات العاقلة الحرة وعلى وجودها الصريح... وبذلك يمنح الوجودُ العقليُّ نفسَه بنفسه قانونًا عن طريق العقل وحده"[15]. أما عكس ذلك فيتمثل فى محاجَّة كانط بأن التصرف على غير مقتضى ما يمليه العقلُ الأخلاقى يُعَدُّ ابتعادًا بالنفس عن المشترك العقلى، أو عن "مملكة الغايات" ذات الطابع الاجتماعى التى تضفى- وحدها- معنى على أفعال الإنسان ودوافعه. وكما يوضح ديلوز، إننا حين نختار التصرف على غير مقتضى القانون فإننا "نَكُفُّ عن أن نوجد

بشكل يدركه العقل، فنخسر حينئذٍ الشرط الذى به يلعب هذا الوجودُ دوراً أساسياً فى وحدة نسقية كلية، بل ويصوغها. سنكفُّ عن أن نكون ذواتًا لو أننا كففنا- فى الأصل- عن أن نكون مشرِّعين..."(16). وذلك لأن الفرد بهذا الاختيار يتنازل عن استقلاله الأخلاقى ويقبل أن يتبنى قانونًا تحدده شروطُ المصلحة الشخصية الضيقة أو المادية.

تتخلى نزعة ما بعد البنيوية عن الموقف الكانطى بكل ما يثيره من إشكالات وتعقيدات متشعبة تخليًا كاملاً. فمن جهةٍ تنطوى ما بعد البنيوية على "عدم تمركز" الذات فى علاقتها باللغة، وهو ما دعا إليه فوكو ولاكان وبارت، إذ أفضى الإدراكُ الحديثُ (ما بعد النيتشوى وما بعد السوسيرى) إلى معرفةٍ مؤداها أن فكرة الذاتية تنشأ فى اللغة ومعها وخلالها، وعليه فليست الذات مصدراً وأساساً مطلقًا للغة. ومن جهةٍ أخرى تؤشر ما بعد البنيوية على معاداة حاسمة لنوعية الإشكالات النمطية التى يثيرها خطاب العقل الليبرالى "التنويرى" الكانطى. إذ لا ترى ما بعد البنيوية فى العمل بمنأى عن عقيدةٍ أخلاقيةٍ متماسكةٍ أو سياسيةٍ مسائلَ جوهريةً تستحق النقاش، بل تَعتبر هذه الإشكالات مجرد أعراض على مرحلة عابرة تميزت بها مواضع محددة فى النتاج المنطقى. وتُعزى هذه الإشكالات إلى لحظة عارضة أنتج فيها الفكرُ مفهومَ "الإنسان"- الذات المتعالية- كشئ ملفق من اختراعه اللغوى اللاواعى. ومن ثم ليس ما يعترى مبادئ كانط من تناقضات سوى "طيَّةٍ" خاطفةٍ (وهذه استعارة فوكو) فى بناء المعرفة، وحدثٍ عارضٍ أفضى إليه احتياجُ عصر الأنوار إلى

التفكير فى الإنسان من حيث هو وعاء مستقل وعقلانى يحوى قوانين الإنسان الأخلاقية.

قد جادلت بأننا لا نرى دَريدا مجرد مساير لاتجاه يعادى مبادئ التنوير فى خطاب نزعة ما بعد البنيوية. ولعل معارضته لهذا الاتجاه تتضح حين نقارنه بمجمل نتاجات ديلوز منذ كتابه المبكر عن كانط (المنشور عام 1963م). كانت قضية ديلوز الرئيسية إلقاء الضوء على بعض الإشكالات الناجمة عن اجتهاد كانط فى الحكم بين ما تدَّعيه الملكات العقلية التى تتنافس فيما بينها على موقع الصدارة متخيلاً مشهداً تتجسَّدُ فيه قاعةُ مَحْكَمَةٍ. وهى تتبارى فيما بينها- فيما يرى ديلوز- بحسب نظام "تناوب" رئاسة الجلسة مما يَحول دون استقلال صوت بسلطة مرجعية يمارس من خلالها نفوذاً مطلقًا يقوِّض التشاركية التى يتيحها الخطاب العادل الحر "فى حضرة القانون". ومن ثم يمكن اعتبار الصرح المفاهيمى برمته الذى ينطوى عليه النقد الكانطى- إبستيمولوجتيه وأخلاقيته على السواء- نسخة عقلية أو نسخة ينعكس على صفحتها برلمان ديمقرطى ليبرالى للملكات العقلية مشيَّد لضمان سيادة العقل. ويطور دَريدا هذه الفكرة صراحةً فى نصوصه الحديثة عن الممارسة السياسية للمعرفة ودور الفلسفة فى ترسيخ الخلافات السجالية المتنوعة حول الحدود[17]. وأرى أن أهمية هذه النصوص تعود إلى إصرارها على أن هذه المسائل لابد أن تظل موضع تفكير من البداية إلى النهاية من جهةِ تأثيراتها الإيديولوجية والاجتماعية فى الوقت الحالى. وقد كان ذلك أيضًا قضية ديلوز حين

كتب مؤلَّفه عن كانط. وحتى يبدو شرح ديلوز مقنعًا قدَّم تفسيرا كانطيًا أمينًا بخصوص الإشكالات والتناقضات التى نصادفها أثناء تأسيس برلمان المعرفة. غير أنه فى كتاباته الأخيرة (وأبرزها ضد أوديب Anti-Oedipus، المؤلَّف بالتعاون مع فيليكس جوتارى Felix Guattari) يناقض كل ما أنتجه عقلُ عصرِ الأنوار من صيغ معرفية، ويتبنى أسلوبًا أخَّاذًا من أساليب الخطاب الرؤيوى التى أشاعتها ما بعد البنيوية(18). وعلى سبيل الاختصار، يتخلى ديلوز عن النقد المحايث الذى أتاحته المفاهيم والمقولات الكانطية لصالح لغةٍ تحتفى بانبثاقنا فى عصر يرى العقلُ فيه نفسَه- فى نهاية المطاف- قوةً من قوى الكبت الاجتماعى. ومثلما فعل فوكو، يساوى ديلوز المعرفة بالقوة، ويرفض أىَّ نوع من النقد الفلسفى الذى يستقى أصوله النظرية من عقل عصر الأنوار.

إن وضع الأمر على هذا النحو يُعَدُّ- بالطبع- تجاهلاً لبعض الاختلافات فى الرؤية، وهى اختلافات ذات مغزى. كان ديلوز فى كتابه الأسبق مفكرًا أرثوذكسيًا ممَّن ينتسبون إلى الكانطية الجديدة، أكثر منه مفكرًا نمطيًا من مفكرى "ما بعد البنيوية". أما فى كتابه ضد أوديب فقد اتخذ موقفًا يحصِّن نفسَه ضد مجموعة من الأفكار النظرية النقدية "المتاحة" هذه الأيام، بما فيها التحليل النفسى اللاكانى وهو أشد هذه الأفكار لفتًا للانتباه. إذ يَعتبره ديلوز مجردَ تعزيزٍ لنظام اجتماعى ردئ يسهر على بقائه عن طريق تزويده بمفاهيم ومقولات نفهمه من خلالها. ومن ثم يدعم التحليل النفسى

مؤسسات الدولة والقوة العائلية دعمًا كاملاً نظرًا لأنه يضفى دورًا تفسيريًا ذا امتياز على تصورات مثل عقدة أوديب. وليس لهذه النظريات أدنى قوة راديكالية لأن تحليلاتها (فيما يرى ديلوز وجوتارى) تتواطأ- على نحو لا فكاك منه- مع أشكال الكبت الاجتماعى الذى تدَّعى هذه النظريات أنها تفضحه. ولكى يتجنب هذه التأثيرات غير المرغوبة فإن كتاب ضد أوديب يتبنى أسلوبًا من اللغة غير النظرية، كما يتبنى بلاغة رغبة "فصامية" (متعددة الأشكال) تتجاوز على المستوى التصورى المفاهيم التفسيرية. وبذلك يتبنى الكتاب موقفًا معارضًا بقوة لإلحاح لاكان Lacanعلى ما تنطوى عليه اللغة من قوة اجتماعية، أىْ تخليق الذات فى نظام له قوة وسلطة مرجعية ذات طابع مؤسَّسى بقصد الانتقال "بنجاح" عبر الطور الأوديبى.

ومع ذلك فمن الواضح أن ديلوز وجوتارى يمثلان جناحًا منشقًا داخل المشروع ما بعد البنيوى، ولا ينشغلان بصياغة حقل معرفى مستقل عن هذا المشروع. إذ تتخيل بلاغتهما عن "الرغبة الفصامية" التى تتعدد أشكال انحرافها انحلالاً يعترى نظام الذاتية "العقلانى" الهادئ، مما يَعِدُ تاليًا بنهاية نظام الضوابط الاجتماعية القمعية. يشرح ديلوز فى دراسته عن كانط التناقضات فى مبادئ العقل المحض والعملى بطريقة تدرك المراد المنطقى (الكانطى) منها، حتى حين يكشف عن تناقضاتها المنطقية التى تَتَفَلَّتُ من سيطرة البنية. وبعبارة أخرى، تطَّرد حجته بحسب افتراض ثنائى: أوله أن العقلين

المحض والعملى أتاحا لكانط متابعة مسار هذا المبحث، وثانيه أن الذات المستقلة ذاتية الفعل فى الخطاب الكانطى كانت- فى أقل الأحوال- فكرةً مدرَكة بالعقل. ومن ثم يوضح ديلوز بعبارة لا لبس فيها الوصية التى تنطوى على مفارقة: "ذلك ما تعنيه "الذات" فى حالة العقل العملى... الموجودات نفسها هى الذوات وهى المشرِّعون، ومن ثم فإن المشرِّع هاهنا يُعتبر جزءاً من الطبيعة التى يشرِّع لها"(19). لكن حين يصل ديلوز إلى كتابة ضد أوديب يكون قد وصل إلى موقف تبدو معه مثل هذه الأفكار خدعة شرعية تسهر على خدمة العقلانية القمعية. وما من مزية فى التورط مع ما يقدمه تراث عصر الأنوار من أساس مرهون سلفًا بفكر بوليسى أنتجه نظام سوسيوسياسى وفلسفى مغلق على نفسه.

الإبستيمولوجيا والأخلاق: هوسرل وليفيناس

ذلكم الموضع الذى يفترق عنده التفكيك عن المشروع ما بعد البنيوى الأوسع. وفيما يرى دَريدا، يتجاوز حقلُ الخطاب الأخلاقى أيةَ بنيات مفاهيمية يمكن افتراضها، غير أنه يتجاوزها عبر مساءلة حدودها مساءلةً متأنية وليس بالوثب عليها إلى "الوراء" غير المعروف مما لا يزيد من قوة الفكر النقدى. وتلك هى الموضوعة التى تدور حولها- من زوايا مختلفة- المقالات المتنوعة التى يضمها كتاب الكتابة والاختلاف. مقالتان منها ("القوة والدلالة" Force and Signification و"التكوُّن والبنية" Genesis and structure) تناقشان ما ترتب على التفكير البنيوى من نتائج فى النقد والفلسفة والعلوم

الإنسانية. يكتب دَريدا أن هناك إحساساً بأن "النزعة البنيوية تنطوى دائمًا على إيماءة فلسفية عفوية جداً" (صـ 159). وبكلام آخر، يسعى الفلاسفة إلى إضفاء طابع مفهومى على المعرفة والتجربة بإنشاء أطر نسقية متعددة تحتوى على دعاوى متنافسة تُقَيِّمُها هذه الأطرُ. وبهذا المعنى تُعتبر البنيويةُ وريثةَ كلِّ المشاريع الإبستيمولوجية منذ أفلاطون حتى كانط وهوسرل، وهى مشاريع تحاول تثبيت حدود خطاب المعرفة ومزاعم العقل الكلى عن الحقيقة. ويضطلع النقد الأدبى- على الأقل منذ أرسطو- اضطلاعًا كاملاً بهذه المطامح، نظرًا لأنه قد اشتغل بمقتضى بعض المفاهيم ذات النسب الفلسفى بكل ما فى الكلمة من معنى، مثل (المحاكاة والشكل، والمعنى "المجازى" مقابل المعنى "الحرفى"). ومن ثم يمكن اعتبار المقاربة البنيوية للنصوص الأدبية نقطةً حَدِّيةً للنقد التقليدى، أىْ هى مقاربة تكشف بوضوح استثنائى عمَّا تنطوى عليه من توترات وتناقضات منطقية تفلت من سيطرة البنية.

وبصورة بلاغية لافتة، يقارن دَريدا ثمرة القراءات البنيوية بـ"مدينة مشيَّدة غير مأهولة أو مهجورة، تحولت إلى مجرد هيكل بفعل كارثة طبيعية أو فنية" (الكتابة والاختلاف، صـ 5). وتتمثل فضيلة هذه القراءات فى أنها تلفت الانتباه إلى الطابع الصارخ المجرد أو "غير الحى" الذى يتسم به منظرٌ طبيعىٌ مُهَنْدَسٌ ومن ثم تكشف عنه. "تحتل البنيات الصدارة، ويظهر ما تقصد إليه جلياً كلما حَيَّدت المحتوى بما هو طاقة حيوية تُوَلِّدُ المعنى" (صـ 5). أما

الإسراف فى المعنى على حساب الشكل فينزع عن البنيوية أىَّ اعتبار، أىْ حقيقة أن هناك عناصرَ محددةً (عناصر "القوة" أو "الدلالة") تغيب بالضرورة- وعلى الدوام- عن عينها الصاحية. وبهذه الطريقة تخطط النزعةُ البنيوية مشروعَها- ومشروعَ الفلسفة ككل- بقدر ما تخفق فى إدراك هذه الحقيقة. "واستناداً إلى مقصدها المحايث لها، ومثل كل الأسئلة المثارة حول اللغة، تتفلت النزعة البنيوية من التاريخ الكلاسيكى للأفكار، ذلك التاريخ الذى يستلزم ضمنًا إمكان البنيوية، طالما أن هذا الإمكان يُعزى بكل بساطة إلى حقل اللغة ويقترح نفسَه ضمن حدود هذا الحقل" (صـ4). ذلكم ما جعل دَريدا ينشغل بالحوار بين النزعة البنيوية والظاهراتية، وهو حوار يستعير دَريدا مصطلحاته من هوسرل فيضعها موضع المساءلة بشكل محكم فى مقاله المعنون بـ"التكوُّن والبنية". إذ إن هوسرل يمثل أقصى ما يمكن أن ينتهى إليه الخلاف فى التفسيرات بين النزعة البنيوية (بهذا الاستخدام الواسع) وما يقع وراء متناول الشروحات البنيوية. أما ما يمكن أن يطرحه هذا "الوراء" من معنى فهو شئ يختلف تمام الاختلاف عمَّا اقترحه فوكو أو ديلوز وخبراء الخطاب الرؤيوى ما بعد البنيوى. إنه يستلزم معرفةً يدعوها دَريدا- بعبارة من عباراته المعلبة الأشد إفراطًا- "استحالة انغلاق الظاهراتية البنيوية على نفسها استحالةً بنيوية وجوهرية ومبدئية" (صـ 162). ولو كان هناك طريق ينأى عن هذا الوضع المسدود فلن يكون بتوجيه من إبستيمولوجيا جديدة أو بدَفْعٍ من نظريةٍ عن المعرفة

تسوِّى أو توفِّق بين سلسلتين من الدعاوى بأية طريقة ممكنة. وليس الحال أن هوسرل أخفق- لسهو ما أو نتيجة خطأ- فى القيام بهذه الخطوة. فقد بيَّن بالأحرى- بدقة نموذجية- أننا لا نقدر على القيام بهذه الخطوة، كما بيَّن أن بقدرتنا تصديع الظاهراتية والبنيوية بإثارة أسئلة لانهاية لها تطرحها كل منهما على الأخرى مما يحول دون تركيب هيجلى منهما. وحده، دَفْعُ التناقض المنطقى إلى حدود الشرح المفاهيمى يُمَكِّنُ الفلسفةَ من الشروع فى إدراك ما يكمن فى الوراء. ويفضى بنا ذلك- فيما يرى دَريدا- إلى حقل الأخلاق بدلاً من الإبستيمولوجيا.

يصف دَريدا مشروع هوسرل بأنه مشروع يُجْبِرُ هوسرل على شق طريق بين "بديلين كلاهما خطر: نزعة بنيوية ذات طابع منطقى ونزعة البحث فى الأصول وهى نزعة ذات طابع سيكولوجى" (ص- 158). لقد أراد هوسرل- من جهةٍ- البرهنة على أن حقائق علم مثل علم الهندسة هى حقائق قبلية، أىْ هى حقائق راسخة فى طبيعة العقل الإنسانى رسوخًا لا ينال منه شئ. ومن ثم شرع فى إعادة التفكير فى تأسيس افتراضاتها بكيفية تُمَكِّننا من اعتبار تاريخها وتكوُّنها- أىْ مدونة "المكتَشف" الهندسى، منذ إقليدس حتى الآن- مُمَثَّلَيْن قبلاً فى أصولها بطريقة أو بأخرى، ينتظران مجرد دورتها التاريخية. وعلينا فيما يرى هوسرل صيانة هذه البديهيات الأصلية عن طريق توضيح- أولاً- الكيفية التى يَنْشَطُ بها منطقُها فى كل انعكاس لاحق على لحظة التأسيس، ثم توضيح- ثانيًا- الكيفية التى

يصير بها للهندسة "تاريخٌ" بقدر ما تقتضيه من فكرة العودة إلى نقطة أصل نقية، وأخيرًا توضيح الكيفية التى لا تتأثر معها الحقيقة الهندسية بطابعها القبلى- على المستوى المثالى- بالأخطاء والتحريفات الملازمة لعملية الانتقال التاريخى. وعلى سبيل الإيجاز، يفكر هوسرل فى الهندسة من حيث هى صيغة معرفية paradigm أو مَحَكًّا للمنهج- منهج الظاهراتية المتعالية- مما يصون العلم (وكل أشكال المعرفة) من تهديد النزعة النسبية التى تطول كل شئ. وحين نؤسس ذلك ينفتح الطريق أمام الفلسفة حتى تستعيد مهمتها (ما بعد الكانطية) الأصيلة؛ فتشرع فى تأسيس الإبستيمولوجيا تأسيسًا مطلقًا بالسيطرة على البنيات المؤسِّسة للمعرفة وعملية الإدراك، ولن تكون هذه البنيات موضع شك نظرًا لأننا لن نتصور على الإطلاق وجود التجربة نفسها من دونها.

ولهذا السبب يُعَدُّ مشروع هوسرل فى أصل الهندسة the Origin of Geomtry مثالاً لافتًا جدًا على العقل المتمركز لوغوسيًا. تلكم هى الفلسفة حين تعود إلى الأصول وتسعى- فى اللحظة نفسها- إلى حصر تاريخ الفكر بأكمله فى لحظة من الفهم الخالص ذاتى الحضور. ولن ألخص هاهنا كل المحاجّات التفصيلية التى يحشدها دَريدا فى قراءته لهذا النص[20]. وهى محاجّات تلقى ضوءًا على حقيقة أن هوسرل لم يكن بقدرته إضفاء طابع مفهومى على الهندسة أو مصدر "بديهياتها الأصلية" دون أن ينقش اللغة أو يكتبها أو يمثلها خطيًا على طول نصه. مما أثَّر على الموضوعات

المثالية التى تنطوى عليها الحقيقة الهندسية بل وعلى تصوره للمقاربة اللازمنية لمثل هذه الحقائق عبر التفاعل بين البديهية الحاضرة ومدونة المكتَشف الهندسى السابق، وهو تفاعل يتصف بـ قابلية التكرار بالطريقة نفسها كل مرة. وفيما يرى هوسرل "ينتقل جوهر التراث من بديهية إلى أخرى انتقالاً دائريًا، فتنير إحداها الأخرى بحركة يكتشف الوعيُ خلالها طريقَه". غير أن هذا الانتقال يحدث فى حقيقة الأمر- فيما يرى دَريدا- من خلال الكتابة وحدها- كتابة لنقوش مبتورة عن أى مصدر بديهى أو ذاتى الحضور- كتابة استطاع هوسرل من خلالها أن يعيد تقديم الهندسة من حيث هى شكل للمعرفة الشاملة. "سوف يضمن إمكانُ الكتابةِ إضفاءَ طابع تقليدى مطلق على الموضوع، أىْ يضمن موضوعيته المثالية المطلقة... وستقوم الكتابة بذلك عن طريق تحرير المعنى من كونه شاهدًا حاضرًا على ذاتٍ حقيقية، كما تحرره من دورانه الحاضر ضمن حدود مشترك جمعى محدد". وذلك لأن الكتابة وحدها هى القادرة على منح هذا "المثال" صفة الدوام، فتنأى به عن مصادفات التاريخ والتغير، ذلكم ما قَصَدَ هوسرل إلى تأسيسه قصدًا. ودون استعانته بلغة مكتوبة لم يكن له أن يتصور الهندسة من حيث هى حقل لحقيقة قبلية ومطلقة.

يقتفى دَريدا فى مقال "التكوُّن والبنية" أثرَ تذبذبِ حركةِ الفكرِ التى يحاول هوسرل من خلالها أن يشق طريقًا بين هاتين الضرورتين المزدوجتين. ترتبط الكتابة ارتباطًا لازمًا بكل شئ يحيط بالمثالية

والديمومة والمعرفة الموضوعية، وباختصار يحتاج كل شئ إلى الكتابة حتى يضمن وضعه المتميز. ويشير "التكوُّن" إلى بُعْدٍ آخر من أبعاد مطلب هوسرل، وهو بعد يتعلق بشرح الكيفية التى تُتاح بها المعرفة عن طريق الوصول البديهى إلى حقيقة تنطوى على منطق هو ثمرة برهان قبلى. أما عن الـ"البواعث العديدة على وجود تضارب أو توتر" فى نص هوسرل فليست نتيجة وقوعه المتكرر فى الاجتهاد الخاطئ وإنما هى نتيجة لنظام من الضرورة شديد التزمت، محايث لطبيعة مشروعه. إن فلسفة هوسرل هى "فلسفة كيانات جوهرية تَعْتَدُّ على الدوام بموضوعيتها وأوَّليتها وطابعها غير المادى، غير أنها- ولهذا الاعتبار نفسه- فلسفة التجربة والتغير الزمنى المستمر لكل ما هو حى، فلسفة هى مرجعية مطلقة" (الكتابة والاختلاف، صـ 156). ومن هذه الزاوية يُعَدُّ هوسرل (فيما يزعم دَريدا) آخر المفكرين الذين وَرِثوا التعارضات الكبرى المؤسِّسة لتاريخ الفكر الغربى، بل وأشدهم صرامة. أما عن أية محاولة لتجاوز الظاهراتية فيمكن القيام بها عن طريق النقد البنيوى الذى عليه أن يصطدم- على التوالى- بميراث من المفاهيم لم يتم تحديد حدودها تحديداً بنيوياً. وقد فكر بعض الفلاسفة من أمثال هيجل فى تجاوز تناقضات العقل الكانطى باللجوء إلى التاريخ والجدلية والتغير من حيث هى وسيلة يتغلب بها الفكرُ دوماً على هذه السقطات التى تميز لحظة تأسيس العقل. غير أن فلسفةَ هيجل نفسَها عبارةٌ عن سلسلة من التكنيكات المفاهيمية المُحْكَمَةِ التى تُحَوِّلُ كل شئ لا يقع فى قبضتها إلى نظام من

الضرورة البنيوية يعبر عن تاريخ العالم. غير أنه يمكننا قراءة هيجل بطريقة أخرى، يمكن أن نقرأه "على غير مقتضى مزاجه أو نزوعه"- إذا جاز التعبير- كما يفعل دَريدا فى مقاله المعنون بـ"من الاقتصاد المحدود إلى الاقتصاد العام" (ضمن كتاب الكتابة والاختلاف). وحينئذ سيبدو معنى النص الهيجلى ذا منطق مجازى واقتصاد متقلب يتخطى القوانين المنذورة لانتقاله الجدلى من مرحلة إلى أخرى. تلك القوانين الكامنة فى فكرة هيجل عن الرفع الجدلى Auf-hebung، بما هو حركة للفكر بكيفية تأملية تحفظ الفلسفةُ عن طريقها وتتجاوز فى آنٍ معًا التناقضات التى تواجهها أثناء رحلتها نحو الحقيقة. وتوضح قراءة دَريدا مدى اعتباطية هذه الحركة، وهى قراءة من بين قراءات عديدة ولو أنها قراءةٌ تُصادق عليها كلُّ طرائق الجدل الهيجلى مصادقةً واضحةً. "ونظراً لعدم وجود منطق يتحكم منذ الآن فى معنى التفسير لأن المنطق هو نفسُه تفسيرٌ فإن تفسير هيجل يمكن أن نعيد تفسيره- ضده" (الكتابة والاختلاف، ص 260).

لقد ادَّعيت- ولعله ادعاء مقنع الآن- أن كتابات دَريدا تنطوى على بُعْدٍ أخلاقى لابد أن معظم معلقيه لامسوه فى هذه الكتابات. فمن جهةٍ يرى دَريدا أنه من البديهى أن الفلسفة فى التراث الغربى قد انشغلت- على طول تاريخها- بإشكالات المعرفة والحقيقة والعقل (وهى إشكالات إبستيمولوجية فى المقام الأول)، ولا سبيل للمشاركة العملية فى هذا التراث سوى بمواصلة التفكير فيه من خلالها. وكما

رأينا يتورط نوعا الخطاب عند كانط- العقل "العملى" والعقل "المحض"- فى مقايضة مطَّرِدة يتبادلان فيها الأدوار، تخضع لقوانين العقل التنويرى. ومع أن هذه المناقشة تلعب دورًا حيويًا فى اهتمامات الفلسفة، فإنها تستبعد من مجالها أصواتًا أخرى معينة، تلك الأصوات القادمة من خارج تراث التفكير الإبستيمولوجى برمته منذ أفلاطون حتى هوسرل. وبحسب دَريدا يستلزم ذلك حديثًا أشد وضوحًا، وبوجه خاص ما يتعلق منه بالكتابات اليهودية، ومن بينها كتابات إيمانويل ليفيناس(21). ذلك أن فى عمله إشارات عديدة عن انتساب دَريدا إلى ميراث الفكر اليهودى، وبصفة خاصة من ناحية ممارسة تعدد التعليق واتساعه على نصوص العقيدة اليهودية المقدسة. أما ما يميز هذا التعليق عن نظيره المسيحى الأرثوذكسى فهو بصورة دقيقة التشديد على مكانة الكتابة من حيث هى ممارسة إنتاجية دالة على الدوام يتعذر اختزالها إلى حقيقة واضحة بذاتها ومطلقة.

كان مما شَكَّلَ العقيدةَ المسيحيةَ فى مرحلتها الباكرة تعرضُها للمؤثرات الفلسفية اليونانية، مما جعلها تميل إلى مساواة كلمة الله بـ اللوغوس الذى يكشف فى التحليل الأخير عن وجود غرض إلهى. وعلى العكس من ذلك، يدأب التراث اليهودى على معاملة مختلف التعليقات من حيث هى نصوص مقدسة بحكم حقها الشخصى، فكل تعليق يمثل إضافة إلى مخزون الحكمة الموروثة ويستلزم عناية كبرى من النسَّاخ والمفسِّرين. لقد وقفت المسيحية موقف ارتياب مبدئى من

الكلمة المكتوبة، فاعتبرتها شراً لابد منه، ورمزاً على طبيعة الإنسان الخاطئة وقصوره عن إدراك إرادة الرب. ومن ثم تدل عدم شفافية الكتابة- أىْ تجسُّدها الفيزيقى بما هى مجرد علامات جامدة على سطح الصفحة- على ضعف الفهم البشرى، كما تدل على حتمية اللجوء إلى مصادر معرفة يصطنعها الإنسان. ليست الكتابة سوى وسيط ذرائعى، هى نقش ميت يدَّعى بتواضع الوصول إلى حقيقة كامنة، فتمحو نفسَها بنفسِها حتى تُخْلِىَ مكانَها لمعانٍ "مكتوبة فى الروح"، كتبتها قوةٌ أعلى تتقدس عن الوصف. ومن ثم يُعتبر أفلاطون "حافظًا" للتراث المسيحى بتأكيده على هذه المواضع المشتركة فى العقيدة التى تدور حول فكرة الحقيقة الروحية من حيث هى شئ يقع فيما وراء العالم الفيزيقى- وللسبب نفسه- يقع فيما وراء متناول الكتابة بمظهرها الأحْرُفِىِّ. أما العلاقة بين التعليق والنص المقدس فتعيد إنتاج العلاقة بين النص نفسه وكلمة الله المطلقة التى تمنح نفسَها بنفسِها السلطةَ المرجعية، وهى علاقة اعتماد وحيدة الاتجاه، تقوم الكتابةُ فيها بدور إكمالى وثانوى على الدوام. وبهذه الكيفية ترفع المسيحيةُ إلى الذروة العليا من المبادئ هذا الانحيازَ المتمركز لوغوسياً، وهو انحياز يقتفى دَريدا أثرَه خلال تاريخ الفكر الغربى.

إن مقابلة التراث اليهودى بالتراث المسيحى اليونانى يُعَدُّ ضمنًا تصديراً لمسألة الكتابة وموقعها فى اقتصاد المعرفة والحقيقة. ويتبنى دَريدا عدداً من التكنيكات التى تنبه القارئ إلى تورطه الخفى مع مصادر وتقاليد عبرية. وتتخذ هذه التكنيكات أحيانًا شكل توقيعات

بخط اليد تثير الحيرة من قبيل التوقيع بـ(الحاخام دريسّا Reb De-rissa)، أو تلميحات ضمنية إلى مناهج الشرح التلمودى أو استدخالات متعددة لنصوصٍ فى أخرى بالإضافة إلى صور كتابية من هذا القبيل، مما يَحول فى النهاية دون وضع حدٍّ واضح بين النصوص "الأوَّلية" والنصوص "الثانوية". وقد عرضت سوزان هاندلمان فى كتابها المعنون بـ قتلة موسى[22] Slayers of Moses وصفًا تفصيليًا يثير الإعجاب عن الكيفية التى تُغَلِّفُ بها التأويلاتُ النصيةُ ذات الطابع اليهودى سطحَ كتابات فرويد ودَريدا وشخصيات أخرى فى التراث الهرمنيوطيقى الحديث. أما ما ينتج عن ذلك بشكل رئيسى فيتمثل فى قلقلة سيادة مسلك الفكر المسيحى (أو المتمركز لوغوسيًا) الذى يجعل الكتابة فى خدمةِ حقيقةٍ تُسَاوِى بين الكلام والحضور والأصول. ومن ثم تقترن صرامةُ التفكيك بمجال من "اللعب" النصى المحسوب، بغرض زعزعة وإقلاق أفكارنا الموروثة عن كل ما نقوم بقراءته.

غير أنه يوجد مظهرٌ آخر من مظاهر التأثير اليهودى على كتابة دَريدا، يجعلنا أقرب ما نكون إلى ما ينطوى عليه مشروعه من طابع أخلاقى. إذ تتناول مقالته عن ليفيناس المعنونة بـ**"عنف وميتافيزيقا"** Violence and Metaphysics عبارةً تصديرية مأخوذة عن ماثيو أرنولد فى كتابه المعنون بـ الثقافة والفوضوية Culture and Anar-chy هى: "العبرية والهيللينية– بين هاتين اللحظتين من النفوذ يتحرك عالمنا. فى اللحظة الأولى آمن عالمنا إيمانًا قويًا بفتنة

إحداهما وفى لحظة أخرى آمن بفتنة الأخرى، وكان عليه- ولو أن هذا لم يحدث- أن يوازن بينهما بلباقة ودون تحيز" (يَستشهد به دَريدا فى الكتابة والاختلاف، صـ 79). وينتهى المقال بعبارة يقتبسها عن جويس- "أشد الروائيين المحدثين هيجليةً"- حيث يكتب فى روايته عوليس " :Ulyssesيـهودى يونانى هو يونانى يهودى؛ فالأطراف تتقابل" (صـ 153). أما ما هو "هيجلى" هاهنا- وكذلك فى عبارة أرنولد- فهو أيضًا ما يتميز به التوتر ذو الطابع الهيلينى مما يوحِّد ميراثهما الفكرى. تلكم هى الرغبة فى تسوية التعارضات والاختلافات عبر حركة الفكر، وهى حركة تتحول بمقتضاها التعارضات والاختلافات فى خاتمة المطاف إلى مظاهر لرؤية شاملة ووحيدة. وقد كان ذلك رسالة أرنولد التبشيرية إلى انجلترا الفيكتورية فى مواجهة الاضطراب الاجتماعى السائد آنذاك. إذ عرَّضت الطبقاتُ الوسطى نفسَها لهذا التهديد بسعيها نحو أخلاقية المصلحة الشخصية الدنيوية والدينية واستبعاد أى شئ آخر؛ فعملت على تكريس الفضائل "العبرية" (اليهودية المسيحية)- العمل الشاق وتنمية الاقتصاد والنزعة الفردية فى الأخلاق- وتجاهلت التراث الآخر، التراث "الهيلينى" الذى يرمز إلى السعى النزيه نحو المعرفة والجمال والحق. لكن بغرس "العذوبة والنور" الهيلينى وحده- أىْ بتجديد الاهتمام بالشعر وحياة العقل- يمكن للبرجوازية الفيكتورية أن تحقق نوعًا من الهيمنة الثقافية تتغلب بها على قوى التخريب التى تلوح فى الأفق.

إن كلام أرنولد غير الواضح عن "توازن" هذه الدعاوى المتنافسة يُخفى وراءه حقيقة أن هذه النتيجة يمكن تخيلها فحسب من خلال نوع من الفكر التأملى المنفصل الذى ينتسب بكامله إلى مجال المُثُلِ "الهيللينية". إذ إن التسامى بمعرفة الصراعات الاجتماعية باللجوء إلى حقل "الثقافة" النزيهة والخالصة هو نفسه مثال رائع على سريان المنطق التأملى الهيجلى. وقد بيَّنت مرحلة الهيجلية البريطانية- المتأثرة بالمثالى الأوكسفوردى برادلى F.H.Bradley وهى مرحلة قصيرة الأجل بُعَيْدَ مشروع أرنولد- هذا التآلفَ بين عقيدة أخلاقية سامية مرتبطة باعتناق جدلية المعرفة والخبرة اعتناقًا كاملاً(23). وبذلك تحمل العبارة التصديرية التى يقتبسها دَريدا عن أرنولد قدراً كبيراً من الإيديولوجيا الضمنية؛ حيث ترمز إلى قدرة التفكير المتمركز لوغوسيًا على امتصاص كل الاختلافات برؤية هذه الاختلافات مجردَ مراحل أو معالم على الطريق إلى تركيب المفاهيم تركيبًا هيجليًا ساميًا. لقد طورت الفلسفةُ الكثيرَ من التكنيكات للتغلب على كل ما يمكن اعتباره خارجًا على سلطانها المهيمن. أما شعار هذه العملية فيتمثل فى الاصطدام مع ما يمكن أن نسميه "الغريب الإيلى" فى محاورة أفلاطون "السوفسطائى"، وهو صدام (كما قرأه دَريدا) يؤكد وجود "آثار آخرية تتأبَّى على الهيمنة الكاملة"(24). غير أن حركة العقل الجدلى منذ سقراط حتى هيجل تبذل جهداً طائلاً من أجل احتواء كل شئ عن طريق مصطلحات تضعها الفلسفةُ سلفًا على الدوام. وينطبق ذلك حتى على ما يبدو أنه

أكثر المقولات مقاومةً لهذه الهيمنة، مثل المقولات التجريبية أو المادية. إذ بمجرد أن تندرج هذه المقولات فى خطاب الفلسفة- سواء أكان هذا الخطاب كانطيًا أم هيجليًا أم ماركسيًا- تجرفها موجةٌ من التعديل المفاهيمى مما يُحَوِّلُها إلى مقولات عاملة ضمن حدود الفلسفة. وما يكشف عنه دَريدا عند ليفيناس هو محاولة التفكير فى جدود هذا التراث ثم اكتشاف المواضع التى يصطدم فيها بـ"عنفِ نموذجٍ من الفكر (الأخلاقى) المغاير.

وفيما يرى ليفيناس يتحدد مسارُ التراث الفلسفى الغربى منذ البداية بميراثه اليونانى القديم. فـ"الفلسفةُ تستخدم سلسلةً من المصطلحات والمفاهيم- مثل الشكل morphe والكائنية ousia والعقل nous واللوغوس Logos أو الغاية telos، إلخ- وهى مصطلحات ومفاهيم تؤسِّس معجم الوضوح العقلى اليونانى على وجه الخصوص"(25). ومثلما رأى دَريدا، يرى ليفيناس علاقةً أو ائتلافًا نسقيًا بين هذه المصطلحات، نظرًا لأنها تهدف كلها إلى الوصول إلى لحظة الحقيقة الواضحة وضوحًا ذاتيًا ومطلقًا، فى اللحظة نفسها التى يدرك فيها العقلُ ما تتسم به طبيعتُها وتاريخُها من منطق شامل. وما هو واضح للمفكرين أن كل شئ فى هذا التراث اليونانى يمنح نفسَه لمناهج واستراتيجيات متنوعة "ذات طابع كلى" يبتكرها الفكرُ حتى يستبقى قدرته على الإمساك بعالم متمرد. فما الفلسفة إلا سلسلة من الانعطافات المعقدة التى تفضى كلها إلى إعادة توكيد نقطة الأصل. وحتى عندما تنوى الفلسفةُ إعادةَ تقديم

البعد التاريخى كأساس للمعرفة- كما فعل هيجل عند معارضته للازمنية العقل الكانطى ومزاعمه عن الحقيقة القبلية- فإنها تضفى طابعًا مفهوميًا على التاريخ بمقتضى نموذج دائرى يرجع بها على الدوام إلى مبادئها الأولى. وحين نساوى بين الحقيقة والحضور الذاتى فهذا معناه أننا نعرف سلفًا ما كانت عليه التوقعاتُ فى أية مرحلة معينة من مراحل الطريق إلى عملية الفهم التنويرى. فما من سبيل لحدوث صدمة صحية من خارج ميدان العقل التأملى، نظرًا لأن النوع الوحيد من المعرفة الذى يؤخذ بعين الاعتبار فلسفيًا هو ما كان له مكان فى المخطط الجدلى العظيم ومن ثم يحوز مكانة تاريخية عالمية. "ومع ذلك فقد يظهر الاختلاف بين طرفى العلاقة... أو انفصالهما بمرور الزمن... غير أنهما يذوبان فى النهاية بقدر متساوٍ ومتزامن فيصيران شيئًا واحدًا، يستوعبه تاريخٌ يُلَخِّصُ الزمنَ فى نقطةِ بدايةٍ أو نهايةٍ، هى الحضور"(26). ومن ثم تمهد رحلةُ هيجل فى التاريخ- وهى تشتمل على تاريخ الثقافات بعيدًا عن النفوذ الهيلينى السائد- السبيلَ إلى تأليه العقل المطلق الذى يعرف مقدمًا كل ما يحدث على طول الطريق.

وهكذا حدث أن تطورت الفلسفة الغربية- فيما يرى ليفيناس- بوصفها فى المقام الأول شكلاً من البحث الإبستيمولوجى، تنقيبًا عن معرفة دقيقة بعالمٍ تدركه ذاتٌ منفصلة(27). أما هذا التأكيد الأوَّلى على العلاقة بين العارف والمعروف (أو العقل والموضوع) فيهمِّش بشكل حقيقى نوعًا آخر من الخطاب يمكن أن نَفهم ما يثيره من

ارتياب من خلال الصدام بين الذات والآخر الإنساني. وليس الحال أن الفلسفة تتجاهل تمامًا هذه الأسئلة أو تعجز عن إيجاد حيز للأخلاق داخل مشروعاتها الإبستيمولوجية المتعددة. وكما رأينا، كان المطلب الرئيسى لهذا التراث- منذ أفلاطون حتى كانط ومَنْ جاء بعده- أن تنسجم النظرية الأخلاقية مع مزاعم العقل عن الحقيقة، وهو عقل لا يعترف بحدود خاصة لميدانه. غير أن ذلك يفترض بصورة دقيقة نظامًا من الأوَّليات التى يسائلها ليفيناس بُغْيَةَ تأسيسِ أخلاقٍ لن تخضع حينئذٍ للاهتمامات التى ينشغل بها البحث الإبستيمولوجى انشغالاً أساسيًا. وفيما يرى ليفيناس يستلزم هذا المشروعُ فحصًا دقيقًا عند موضع صدامه مع فكرة الآخرية أىْ "الآخر" المختلف جذريًا، الذى يتجاوز كل المفاهيم أو المقولات الموروثة التى تصون الفكر أثناء رجوعه الآمن إلى منطقه الخاص والمتطابق مع نفسه. "ومن ثم يمثل التفاعل بين الذوات منطقة حدود مشتركة، أىْ يمثل محورًا مزدوجًا يوضع فيه ما "يوجد فى العالم" من حيث هو واضح على المستوى الظاهراتى مع ما "لا يوجد فى العالم" من حيث هو مسئولية أخلاقية"(28). وتمثل الفينومينولوجيا- بالنسبة إلى ليفيناس ودَريدا- أكثر المراحل الفلسفية التى وصلنا إليها تقدمًا وسوفسطائيةً، فى سعينا إلى توفير أسس راسخة لممارسة عملية الفهم الإنسانى. وكان من نتيجة ظفرنا بهذا الوضع تعزيزُ الفلسفة فى نموذجها الإبستيمولوجى المحدود. ويأخذ هذا النموذج عند هوسرل شكل تفكير صارم فى قدرات الأنا "المتعالية"

وحدودها، أنا تُوَجِّه نشاطَها إلى موضوعات تقع فى مجال تجربة الإدراك الحسى المباشر. وقد حاول هيدجر وسارتر أن يوسِّعا من مجال هذا النشاط حتى يشمل حقل التفكير الأخلاقى حيث تلعب قضية الانهمام الإنسانى بالآخرين دوراً رئيسياً. غير أنهما فشلا- فيما يرى ليفيناس- فى هذه المحاولة، نظراً لأنهما ذهبا إلى فهم الآخر استناداً إلى أصالة تجربة الذات. وعليه، "تُعتبر ظاهرةُ الآخر- عند سارتر وفى كل الأنطولوجيا الغربية- شرطًا للوحدة والاندماج، وهو شرط يختزل الآخر إلى مقولات الشخص نفسه"(29).

على أية حال، يُعَدُّ دَريدا شارحًا غير نقدى لنصوص ليفيناس. ذلك أنه يدرك استحالة القيام بنقد جذرى ما دام هناك- بحكم الاضطرار- استمرار فى استخدام لغة التراث الفكرى الغربى ومفاهيمه ومقولاته المترسبة. و"بتشييد أصل اللغة والمعنى واختلاف العلاقة بآخر مطلقٍ، ينجرُّ ليفيناس إلى خيانة مقاصده من خطابه الفلسفى" (الكتابة والاختلاف، صـ151). وبطريقة مماثلة يسائل دَريدا ما ذهب إليه ليفيناس من أن ظاهراتية هوسرل ليست سوى نموذج من الفكر علينا أن نتجاوزه بالبحث الأصيل فى القيم الأخلاقية. وقد سعى ليفيناس إلى تحديد هذه المواضع التى يرتدُّ عندها هوسرل إلى تفكيرٍ مدارُه الأنا، تُعتبر معه الأخلاقُ نوعًا من تبادل معرفة الذات. إذ "كثيراً ما يقول ليفيناس إن جعل الآخر أنا متغيِّرة يمثل تحييداً لآخرها المطلق" (الكتابة والاختلاف، صـ 123). وما من سبيل فيما يرى دَريدا إلى إثارة هذه الأسئلة دون المرور أولاً عبر أشكال من

الصرامة يقتضيها الفكرُ الظاهراتى. إذ "لا يقدر المرء أن يتحدث ولا أن يشعر بالآخر فى كليته دون ظهور الآخر فى كليته أو دون دليل على وجود الآخر فى كليته بما هو عليه. وما من أحد سوى هوسرل لديه حساسية بفردية أسلوب هذا الدليل- وهى فردية لا تقبل الاختزال إلى غيرها- وبأصالة ما يشير إليه من عدم ظهور" (صـ 123). وينسجم ذلك مع ما قلته عن تأكيد دَريدا على ضرورة استبقاء الثقة بالعقل التنويرى وضرورة التفكير عبر إشكالات التراث الإبستيمولوجى، حتى عند اختبار حدود هذا التراث. وفى نصوص دَريدا الباكرة عن هوسرل دليلٌ كافٍ على انشغاله المثمر واللصيق بالفكر الظاهراتى. ومحاجَّتُه التى يواجه بها ليفيناس- كحاله مع فوكو فى "الكوجيتو وتاريخ الجنون"- تحقق هذا المسعى الأساسى. ولن يحقق التفكيك أدنى إضافة نقدية بخصوص نصوص العقل الغربى المتمركز لوغوسيًا إذا ظن أنه يتحرك بشكل قاطع "فيما وراء" هذا التراث بالقفز عليه إلى أرض أخرى مختلفة عنه.

ومع ذلك فمن الواضح أن ليفيناس يمارس تأثيراً عميقًا وفعالاً على فكر دَريدا. يكتب دَريدا أن كل مفاهيم الفلسفة الغربية عند ليفيناس "مشدودة إلى فضاء agora، وتسعى إلى تبرير نفسها بلغةٍ أخلاقيةٍ سياسيةٍ لا تريد هذه المفاهيمُ الحديثَ عنها- أو يُعتقد أنها تسعى إلى عدم الحديث عنها- فتُحَوِّل نفسَها إلى هذه اللغة عن طريق إقرار أغراضها العنيفة" (صـ 97). وما قوبل به عمل دَريدا من عداء صريح- وبصفة خاصة من فلاسفة ينتمون إلى التيار

الأنجلو أمريكي- يُعَدُّ علامةً على هذا "العنف" الذى يثيره الارتياب فى أدبيات الجدل العقلى. ولعلنا نتذكر بهذه المناسبة هجوم كانط على معلمى أسرار الدين ومَنْ كانوا يتبنون "نغمة رؤيوية" تُعَطِّلُ برلمان العقل؛ فكان ذنبُهم الشنيعُ- من وجهة نظر كانط- التسببَ فى عدم التمييز بين حقائق يمكن الوصول إليها عن طريق البحث العقلى وحقائق قانون أخلاقى أنزله الوحى. وإذ يفتقد معلمو الأسرار الدينية الحدودَ التى يمايزون بها بين هذين النوعين من الحقائق، فإنهم يذنبون فى حق العقل والأخلاق والدين على السواء. ويتحدث دَريدا عن هذه المسألة ملخصًا كانط على النحو الآتى: "لا يميز معلمو الأسرار الدينية بين العقل التأملى الخالص والعقل العملى الخالص. ويعتقدون أنهم يعرفون ما يمكن أن يفكروا فيه بمفردهم فيصلون عبر الوجدان وحده إلى قوانين كلية تحكم العقل العملى" ("عن النغمة الرؤيوية"، صـ12). وعليه، فمدعاة الشكوى الحقيقية أن هذه المجموعة من الدجَّالين التى تدَّعى الاستنارة تجعل من نفسها متعهدةَ الحقيقة الممنوحة لهم وحدهم، فتنكر على الفلاسفة الحقيقيين مهمةَ تحديد قدرات العقل البشرى وحدوده الملائزة له.

ولعل ذلك يوضح إلام يستند الفلاسفة- وآخرهم أير A.J.Ayer- حين ينصرفون عن دَريدا بحجة أنه مجرد بلاغى "أدبى" متطفل، أفكاره غير جديرة باهتمام المفكرين الجادين(30). ومن وجهة نظر كانط نفسه فـ"الفلسفة بأكملها لا علاقة لها بالميول الشعرية"، وأىُّ إيحاء بأن التفكير يرتد إلى أصوله "الشعرية" (ماقبل السقراطية)

يُعَدُّ إهانةً للحقيقة ووقار العقل. أما مَنْ ينحازون إلى الحدس- والحدس غير مفيد هاهنا- فيُعْرِبون عن تورطهم الواضح فى الركون إلى الاستعارة حتى تقوم مقام عملية البرهنة العقلية. "وهذه المناورات السياسية الخفية هى أيضًا ممارسة شعرية خفية، هى انحراف شعرى يصيب الفلسفة" (صـ 14). وذلك لأن الاستعارة- أو اللغة "الشعرية" بوجه عام- تدَّعى القدرة على الوصول إلى عالمٍ من الحقيقة الحدسية لا يقدر عقلُ النثر الصريح أن يقدم له تفسيراً. وذلكم- مرة أخرى- "برلمان" الملكات العقلية عند كانط- خطاب الأصوات الحرة المتساوية، أصوات تخضع لقانون العقل- برلمان يكشف عن نفسه سريعًا حتى يشير إلى ما يتهدده. إذ إن ما يأباه كانط أشد الإباء بخصوص الفلاسفة المتشاعرين-poet philosophers تَعَوُّدُهم على الانغماس فى أسلوب عاطفى يتجاهل كل قواعد التبادل البرلمانى المتحضر. وهؤلاء الذين يجعلون من أنفسهم متعهدى الكشف العرفانى "يسخرون من قيمة العمل وفكرة المفهوم وعملية التعليم الدراسى... فما يمنحه الله لهم من منحٍ وعطايا يجعلهم يؤمنون بقدرتهم على الوصول إلى الحقيقة بشكل عفوى أو على سبيل النعمة الإلهية أو على سبيل الحدس أو من خلال روحٍ حارسةٍ، بعيدًا عن أسوار المدرسة" (صـ 9). وهذه الوصية الكانطية يرددها باطِّراد فلاسفةٌ من أمثال أير وسيرل حين يأخذون على دَريدا أن أسلوبَه مغرقٌ فى "الأدبية" إلى درجةٍ تَحُولُ دون أن يعيروه أدنى اهتمام أو أن يدخلوا معه فى جدل عقلى.

غير أنى أرى على العكس من ذلك أن التفكيك ينطوى على كَدٍّ فكرىٍّ- اجتهاد من أجل فضٍّ الغموض فضًّا قاطعًا- مما يرصفه من طرق عديدة مع الكانطية أكثر مما يرصفه مع معارضيه المدَّعين. يكتب دَريدا أنه لا مفر للفكر التنويرى فى الوقت الراهن من "القانون والقدر" بكل وضوح. وتلك تيمة كتاباته الأخيرة عن الممارسة السياسية للمعرفة، وعن "مبدأ العقل" ودور الجامعة فى التعليم والبحث. ولعله من قبيل المفارقة السطحية إلى حد بعيد أن ينذر دَريدا نفسَه للدفاع عن مكانة الفلسفة فى المناهج الجامعية والمدرسية فى فرنسا، بينما يواصل "تفكيك" طرائقها التقليدية فى البرهنة ومزاعمها عن الحقيقة. يتساءل دَريدا: "مَنْ أكثر إيمانًا بنداء العقل، مَنْ يعيره الأذنَ المصغية... الشخص الذى يثير تساؤلات بخصوصه فيحاول أن يفكر عبر إمكان أن يَمْثُلَ العقلُ أمامه، أم الشخص الذى لا يريد أن يسمع أى تساؤل حول مبدأ العقل؟" ("مبدأ العقل"، صـ 9). ويمكننا التفكير فى هذا السؤال من حيث هو دعوةٌ مزدوجةٌ، دعوةٌ تُسَائِلُ الفلسفةَ من جهةٍ أنها تتعامى- على المستوى التأسيسى- عن همومها وبواعثها الحاكمة لها، ومن جهةٍ أخرى يمكن أن نفكر فى هذا السؤال من حيث هو دعوة تسائل مختلف أشكال التفكير التى تتولد عن البرجماتية الجديدة أو "ما بعد الحداثة"، وهى أشكال تتبرأ من العقل نفسه. وفيما يرى دَريدا وكذلك ليفيناس، ثمة التزام أخلاقى يسائل الحدودَ التى تقاوم عندها الفلسفةُ قدراتِها على استعادة السيادة. ولن يدعم هذه المسائلةَ سوى

الانشغال الحميمي والعقلاني بالنصوص التي تدعم الفلسفةُ فيها مزاعمَها عن الحقيقة.

لعله بات من المؤكد أن دَريدا يوغل في تعرية تصور كانط عن الفلسفة؛ ذلك التصور الذي يَعتبرها مجالاً للبحث النزيه الخالص، أيْ مجالاً لبحث متحرر من التدخل الحكومي بفضل ضمان عدم مشاركتها في الشئون العملية. إذ يوضح الكيفيةَ التي تسهم بها هذه البلاغةُ اللامباليةُ في إحياء تخيل الفلسفة عن نفسها، كما تسهم بها في صرف الاهتمام عن مختلف رهاناتها وانهمامها بالعالم "خارج" أسوار الجامعة. غير أن إيراد هذه الحجج في مواجهة التصور الكانطي المثالي- وربط هذا التصور بإبستيمولوجيا محددة عن المعرفة والعقل والحقيقة- لا يوحي بأننا نتخلى منذ الآن عن مشروع النقد التنويري برمته. ذلك أن هذا العمل لابد أن يقتضي- كما يكتب دَريدا- "إيماءة مزدوجة ودعوى مزدوجة: ضمان قدرةٍ مهنيةٍ وتقليدٍ للجامعة أكثر جدية حتى أثناء الاضطلاع قدر الإمكان على المستوى النظري والعملي بتفكير مباشر وأكثر عمقًا بخصوص الهاوية التي لا تجدر بالجامعة...". ففي هذه الفقرة من مقال "مبدأ العقل" يشير دَريدا إلى ملامح طوبوغرافية معينة تميز حرم جامعة كورنيل، كما يشير من ناحية أخرى إلى التقليد السائد في الفلسفة منذ أفلاطون إلى هيدجر، ذلك التقليد الذي يسعى إلى إقامة أرضيات أو قواعد للعقل نفسه. أما هذه الأرضيات التي قد لا توجد- على اعتبار أنها من نتاجات إرادة الحقيقة ضمن حدود اللغة، أيْ هي استعارات

متنكِّرة فى صورة مفاهيم- فهى رسالة نيتشوية نستخلصها فى الغالب من نصوص دَريدا. غير أن تَبَنِّى هذه الرسالة فى مواجهة فكرة القيمة يُعَدُّ تضامنًا مع الذين يرفضون قراءة دَريدا بسبب افتراض أنه ينحو نحوًا غير عقلانى. ولعل العقلَ نفسَه يشكُّ- شكًّا متأنيًا ومبرهنًا عليه بكل دقة- أن الفلسفة تنهض على أحسن وجه بمسئولياتها الحالية.

الهوامش

(1) يشير الرسم الإنجليزى undecidability بحسب ما نفهم من دَريدا إلى عدم القدرة على حسم الأمور أو أن شيئًا ما ليس محددًا بعد، كما يشير إلى التنازع وعدم الاستقرار، أو التردد والاضطراب بإزاء أمر، أو التقلب وما يعتوره من تحير. وكل هذه الدلالات حاضرة فى استخدام الفيلسوف للمفردة. ولابد من فهم هذا الاستخدام فى مداه الأبعد من حيث هو مضاد للنزعة الوضعية بوجه عام وللديكارتية والكانطية بوجه خاص. ولو شئنا الاسترسال فإن استخدام المفردة يناقض كل معانى الإيمان فى التراث المسيحى والإسلامى المعتمد (وهما صنوان) غير أنه يكاد يقترب من معنى الإيمان اليهودى كما تصوره سورتا البقرة وآل عمران وهو إيمان مردود من وجهة نظر الإسلام- المترجم.

(2) يشير الرسم الإنجليزى mystique كما فى معجم وِبستر إلى مركَّب من المعتقدات والمواقف المتعالية- أو شبه الباطنية بالمعنى الصوفى- تتنامى حول موضوع ما (شخص أو موقف أو فكرة) فتزيد من قيمة الموضوع أو معناه عن طريق منحه حقيقةً أو معنى خفى سرى، غير أننا نفضل ترجمتها إلى "لاهوتية" تماشيًا مع السياق- المترجم.

(3) وقد يمكن ترجمته إلى "توريث الحياة الخاصة"- المترجم.

(4) H.L.A. Hart, Essays in Jurisprudence and pbilosopby (Oxford: Clarendon Press, 1983).

(5)Derrida elaborates on this metaphor in his essay 'Living On: Border-lines', in Deconstruction and Criticism, op. cit., pp. 75-176.

(6) Martin Heidegger, Nietzsche (Pfullingen: Neske, 1961).

(7) Derrida, 'Coming into One's Own', in Geoffrey Hartman (ed.),

Psychoanalysis and the Question of the Text, op. cit., pp. 114 - 48.

(8) Derrida, 'Freud and the Scene of Writing'. In Writing and Difference, op. cit., pp. 196-231. All further references are given in the text.

(9) Sigmund Freud, Beyond the Pleasure Principle, in On Metapsychology: the Theory of Psychoanalysis, vol. XI of the Pelican Freud Library, ed. Angela Richards (Harmondsworth: Penguin, 1984), pp. 275-337. See especially pp. 283-7.

(10) See Ronald W. Clarke, Freud: the Man and the Cause (London: Jonathan Cape, 1980) for details of this and other fraught passages in Freud's dealing with his colleagues, students and disciples. The letters to and from his early associate Wilhelm Fliess are among the many 'correspondences' that Derrida draws upon in La Carte postale.

(11) See especially W.K. Wimsatt, The Verbal Icon, op. cit.

(12) Michel Foucault, Madness and Civilization, trans. Richard Howard (New York: Pantheon, 1965). For Derrida's critique, see 'Cogito and the History of Madness', in Writing and Difference, op. cit., pp. 31-63.

(13) Foucault's response to Derrida appeared as an appendix to the second edition of Folie et Deraison (Paris: Gallimard, 1972), pp. 583-603.

(14) See Edward Said, 'The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions', Critical Inquiry, vol. IV (1978), pp. 673-714.

(15) Foucault, The Order of Things: an Archaeology of the Human Sciences, trans. Alan Sheridan (New York: Random House, 1970), closing sentence.

(16) See, for instance, Louis Althusser, For Marx, trans. Ben Brewster (Harmondsworth: Penguin Books, 1969). Catherine Belsey's Critical Practice (London: Methuen, 1980) offers a lucid account of Althusser, Lacan and other proponents of this anti-humanist theoretical line.

(17) See also Barthes, 'The Death of the Author', in Image-Music-Text, op. cit.

(18) Gilles Deleuze, Kant's Critical philosophy: the Doctrine of the Faculties, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam (London: Athlone Press, 1984),p.32.

(19) Ibid, pp.32-3.

(20) See, for instance, Derrida, 'The Principle of Reason', op. cit.; also his essay 'Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy', trans. John P.Leavey, Oxford Literay Review, vol. VI, no.2 (1984), pp.3-37

(21) Gilles Deleuze and Felix Guattari, Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia (New York: Viking, 1977).

(22) Deleuze, Kant's Critical Philosophy, op. cit., p. 36.

(23) Derrida, Edmund Husserl's 'Origin of Geometry': an Introduction, trans. John P. Leavey (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1978).

(24) See Derrida, 'Violence and Metaphysics: an Essay on the Thought of Emmanuel Levinas', in Writing and Difference, op. cit., pp. 79-153.

(25) Susan Handelmann, The Slayers of Moses: the Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory (Albany, NY: State University of New York Press, 1982).

(26) For More in this connection - notably the influence of Brad-

leian idealism on modern Shakespearian studies - see Terence Hawkes, That Shakespeherian Rag: Essays on a Critical Process (London: Methuen, 1986).

(27) Derrida, interview with Kearney, op. cit., p. 96.

(28) Richard Kearney, interview with Emmanuel Levinas, in Kearney, op. cit., pp. 45-63; p.55.

(29) Ibid, p. 55.

(30) Emmanuel Levinas, Totality and Infinity, trans. A. Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1979).

(31) Kearney , interview with Levinas, op. cit., p. 56.

(32) Ibid, p. 58.

(33) A.J. Ayer, Wittgenstein (London: Weidenfeld and Nicolson, 1984), p.159.

المؤلفون

1- ميشل رايان : أستاذ الأدب الإنجليزى فى جامعة نورث إيسترن . يعتبر من أحد المشاركين بقوة فى الجدل الماركسى الإيجابى حول التفكيك أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات . ويعد كتابه "الماركسية والتفكيك" علامة فى هذا السياق .

2- جوناثان كلر : من مواليد 1944م ، تلقى تعليمه فى هارفارد ، حصل على ماجستير فى التاريخ والأدب ، ودكتوراه فى الأدب المقارن ، يعمل حاليا أستاذ الأدب المقارن فى جامعة كورنل ، متزوج من الناقدة التفكيكية سنشيا شيز . من أحدث أعماله : الأدبى فى النظرية (2007) .

3- ريتشارد رورتى : (1931- 2007) . فيلسوف أمريكى ، كان أستاذاً فى أقسام الأدب المقارن والفلسفة فى جامعتى فيرجينيا وستانفورد . من أهم أعماله : الفلسفة ومرآة الطبيعة (1979) ، الموضوعية والنسبية والحقيقة : أوراق فلسفية (1990) ، الفكر اليسارى فى أمريكا القرن العشرين (1998) .

4- كريستوفر نوريس : يعتبر نوريس من أهم الباحثين الإنجليز فى التفكيك والمدافعين بعقلانية عنه . ومن أشهر كتبه فى هذا السياق كتابه المعنون بـ"دريدا" .

المترجم

– حسام نايل: ماجستير الآداب فى النقد الأدبى المعاصر (آداب القاهرة 2004). من أعماله: صور دريدا (ترجمة، مصر 2002)، المجلد الثامن من موسوعة كمبريدج فى النقد الأدبى (مشاركة فى الترجمة، مصر 2006)، البنيوية والتفكيك: مداخل نقدية (ترجمة، الأردن 2007)، الاشتغال الأنطوبلاغي للجسد: ملاحظة فى المسألة الجنسية (دراسة، مصر 2004)، أرشيف النص: درسٌ فى البصيرة الضالة (تأليف، سوريا 2006). يعمل حاليًا على أطروحة الدكتوراه فى أدب نجيب محفوظ.

المحتوى

صدر مؤخراً في سلسلة
آفاق عالمية

61- وفي جيبه المطر (وقصص أخرى)
ترجمة: د. : محمد أبو العطا
62- رحلة ابن فضلان إلى نهر الإتيل
ترجمة: د. سامية توفيق
63- الحب تحت أشجار الصفصاف (أوبرا صينية)
ترجمة: كامل عيد رمضان
64- نون النسوة الألمانية
ترجمة: عبد الوهاب الشيخ
65- التراث المسروق
ترجمة: شوقي جلال
66- الأرض الطيبة
تأليف: بيرل بك - ترجمة: أكرم مؤمن
مراجعة: د. ليلى عبد الرازق
67- آدم وحواء وقصص أخرى من أمريكا اللاتينية
ترجمة: خليل كلفت
68- ليلة الكروان وقصص اخرى
تأليف: جابرييل جارثيا ماركيث
ترجمة وتقديم: شوقي فهيم

سلسلة
آفاق
عالمية

■ " التفكيك فى معناه الواسع نقد للميتافيزيقا، والميتافيزيقا فرع من فروع الفلسفة يفترض وجود أو أسس أولية تصدر عنها الموجودات على اختلافها فتقدر على تفسيرها وخلع معنى عليها".

ميشيل رايان

■ " يتخذ التفكيك مظاهر عديدة: مرة يبدو موقفًا فلسفيًا، وثانية يكون استراتيجية سياسية أو فكرية، ومرة ثالثة يبدو طريقة فى القراءة، وبالطبع ينشغل دارسو الأدب ونظريته انشغالاً أكبر بقوة التفكيك من حيث كونه منهجًا يصلح للقراءة والتفسير"

جوناثان كلر

■ " التفكيك استراتيجية بلا حدود... بلا ضفاف ... ليس استراتيجية منغلقة على نفسها تأخذ المرء والنص إلى مجرد التأمل المنعزل والاستغراق فى الذات: ذات المرء، أو ذات النص، أو ذات النسق: والمقالات الأربعة التى يضمها هذا الكتاب يرد بعضها على بعض بما يؤكد اكتشافات أخرى تجعل من الغموض قيمة معرفية جديدة.

(المترجم)

الغلاف: أحمد اللباد

الهيئة
العامة
لقصور
الثقافة

www.gocp.gov.eg
www.althaqafahalgadidah.com.eg
www.odabaaelaqaleem.com.eg
www.qatrelnada.com.eg

السعر: جنيهان